

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA**

*Santa María de los Buenos Aires*

**Facultad de Filosofía y Letras**

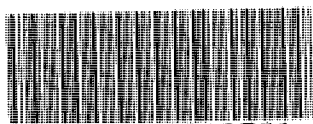
**Departamento de Filosofía**

# SAPIENTIA

**Volumen XXXV**

**1980**

UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000040781

**BUENOS AIRES**

AMERICAN ASSOCIATION OF UNIVERSITY TEACHERS

1900-1901

1900-1901

1900-1901

AMERICAN ASSOCIATION OF UNIVERSITY TEACHERS

1900-1901

1900-1901

1900-1901

# SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

---

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *El orden divino del hombre* ..... 5

## ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *El fundamento de la metafísica tomista. El Esse e Intelligere divino, fundamento y causa de todo ser y entender participados* ... 9
- GUSTAVO E. PONFERRADA: *Lógica y realidad* ..... 27
- ADALBERTO F. VILLECCO: *La lógica actual y la existencia de Dios* .. 41
- RODOLFO LUIS VIGO (H.): *Versión subjetivista y realista de los llamados derechos subjetivos de la personalidad o esenciales del hombre* ..... 47

## NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *El Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Crónica* ..... 63
- OCTAVIO N. DERISI: *Conclusiones del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* ..... 75

## BIBLIOGRAFIA

L. GARCÍA ALONSO: *Filosofía de la eficacia* (Octavio N. Derisi), p. 79; ARISTÓTELES: *Acerca del alma* (Gustavo E. Ponferrada), p. 79.

Año XXXV

1980

Nº 135

(Enero - Marzo)

*Directores*

**OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO**

*Secretario de Redacción*

**GUSTAVO ELOY PONFERRADA**

*Prosecretario de Redacción*

**NESTOR A. CORONA**

*Comité de Redacción*

**JUAN A. CASAUBON  
ALBERTO CATURELLI  
ABELARDO J. ROSSI**

***Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:***

**REVISTA SAPIENTIA  
Facultad de Filosofía y Letras UCA  
Bartolomé Mitre 1869  
1039 BUENOS AIRES — REPÚBLICA ARGENTINA**

# EL ORDEN DIVINO DEL HOMBRE

## I

### EL ORDEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE EN LA LEY ETERNA DE DIOS

#### 1. Libertad de Dios en la Creación.

*Por su mismo Perfección infinita, Dios no puede dejar de pensar su propia Esencia y tampoco puede dejar de ver en Ella, como en un Modelo de infinita Bondad, y constituir con su Verbo los infinitos modos finitos capaces de participar de su Existencia: las esencias o participabilidades de su existencia, las capacidades de existir fuera de Dios, pero fundadas en su divina Esencia o Perfección. De aquí que las esencias sean necesarias y eternas como el Pensamiento divino que las constituye, y como la Esencia o Existencia divina que las funda.*

*En cambio Dios no está necesitado a crear, a conferir existencia o acto de ser a las esencias. En efecto, Dios está en posesión, por identidad perfecta de su infinito Ser o Perfección —Verdad y Bien— por la Inteligencia y el Amor. Dios se posee plenamente por la inteligencia y el amor, identificados con su Ser o Verdad y con su Bondad. Esa es la Felicidad infinita de Dios.*

*De aquí que Dios no necesite para nada de sus creaturas. Ninguna de ellas puede aumentar su infinita Perfección o Bien, plena y perfectamente poseída por su propio Acto puro de Intección y Amor. Ni siquiera necesita de sus creaturas como un medio para alcanzar la Perfección o Ser divino, pues está en posesión de la misma por identidad perfecta.*

*Esta libertad de la Causa eficiente divina —Imperio, constituido por la Inteligencia y la Voluntad, identificadas— con que Dios crea,*

*se manifiesta y refleja en la contingencia del efecto. Esté existe contingentemente, es decir, existe aunque pudiera no existir, precisamente porque Dios lo crea y mantiene libremente en su ser. Si Dios hubiera querido, no hubiera comunicado el ser a esa esencia y, consiguientemente, ella no existiría. Por eso, aun existiendo de hecho, podría no haber existido, es decir, existe de un modo contingente.*

## 2. Posibilidad de Amor de Dios a sus creaturas

*Dios ama a sus creaturas, bien que no puede amarlas como objeto formal primario, pues de lo contrario la Voluntad o el Amor divino estaría especificado y causado por la bondad de sus creaturas. Sin embargo, puede quererlas, como objeto secundario o dependiente de su Bondad infinita, que es el objeto formal primario de la Voluntad divina. En primer lugar, porque de hecho las ha amado al crearlas y conservarlas; ya que en Dios —Acto puro de Entender y Querer— nada hay que no sea causado por un acto de Imperio, es decir, de Amor informado por la inteligencia. En otros términos, en Dios no cabe una actividad inconsciente subordinada, como instrumento de su Acto puro de Entender y Querer. Sólo este Acto es dado en Dios. Por consiguiente, si Dios ha creado el mundo y el hombre, lo ha hecho con un Acto de Amor identificado con un Acto de Entender.*

*Por lo demás, poder querer o amar las cosas creadas, pertenece a la Perfección infinita de Dios.*

## 3. Necesidad del Fin Divino en Dios en la Comunicación del Ser a las Cosas Creadas

*Libre para la creación o comunicación del ser a las esencias posibles, Dios no lo es en cuanto al Fin, que ha de proponerse en la misma.*

*Porque como Ser inteligente debe proponerse un Fin en su actividad; y este Fin no puede ser más que El mismo. En efecto, si Dios se propusiera un Fin fuera de El mismo, un Fin creado, dependería y estaría causado por este fin. De ahí que únicamente El mismo pueda ser Fin de su acción creadora y de cualquier otra acción suya sobre las creaturas. Este fin es en Dios razón final, razón de ser y no causa final, porque en Dios nada es causado: Dios tiene razón de ser de sí, y, en este caso, razón final de su obrar, pero no causa final.*

*Por otra parte, Dios es el Ser imparticipado e incausado, que existe por sí mismo, es decir, que posee en sí mismo su razón o justificación de ser. Nunca es El causa de sí ni tiene ninguna causa de su ser o actividad.*

*Lo dicho para la acción creadora de Dios, vale también para la acción conservadora y premovente y concursante con la causalidad de la creatura. Porque así como nada puede llegar a ser desde la nada —creación— sino por la acción eficiente e inmediata de Dios, nada puede conservarse tampoco ni aumentar el ser, sino por la acción eficiente e inmediata de Dios. Únicamente Dios es el Acto puro de Ser, ninguna creatura lo es, sólo tiene acto de ser o existencia de un modo contingente. Y, por eso, sólo Dios puede conferir el acto de ser a los entes que no son su existencia o acto de ser.*

*En todo el ámbito de la comunicación de la existencia o acto de ser —creación, conservación y premoción y concurso— Dios es libre, pero a la vez, por su misma Perfección infinita, está necesitado a obrar por un Fin, que no puede ser otro más que El mismo.*

#### 4. La Gloria de Dios: Fin de Dios en la Comunicación del Ser por Creación, Conservación y Premoción y Concurso.

*Dios no puede comunicar el acto de ser o existir a las esencias, que libre y amorosamente elige a fin de comunicarles el acto de ser, para adquirir algo, sino sólo para dar de su plenitud de Ser (S. Tomás).*

*Por consiguiente, el Fin que Dios se propone en su acción creadora y en toda otra acción actuante sobre la creatura, no puede ser otro que el hacerlas partícipes y manifestar su Ser en ellas.*

*Y dado que el Ser de Dios es el Acto puro y simple de Ser, tal participación del Ser de Dios, por parte de la creatura, no puede hacerse ni por emanación —una partícula salida del Ser de Dios— ni por información —actuando Dios a la creatura con su Acto puro de ser—, sino únicamente con acción eficiente. De aquí que, por la acción creadora, conservadora y premovente y concursante de Dios, el Acto puro de Ser hace partícipe de su Ser y lo manifiesta, por eso mismo, en su creatura.*

#### 5. Doble Gloria de Dios: Objetiva o Material y Formal

*Ahora bien, las creaturas materiales participan y manifiestan el Ser de Dios, con su ser y actividad de El emergente como Causa primera, y glorifican así a Dios de un modo inconsciente y necesario. Un arroyuelo, una flor una montaña o cualquier ser material hasta el animal inclusive, son por participación del Ser de Dios, y lo manifiestan a El con su ser y actividad y, de este modo, glorifican a Dios material u objetivamente, es decir, sin saberlo ni proponérselo. Estas creaturas están manifestando el Ser de Dios al único ser inteligente y libre de la creación material, que es el hombre por su espíritu.*

*Sólo éste es capaz de escuchar y de de-velar de un modo consciente esta participación y manifestación objetiva del Ser o Perfección divina por parte de los seres materiales.*

*Por eso también, únicamente el hombre —imagen de Dios, por su espíritu y, por eso, persona inteligente y libre— ha sido creado para glorificar formalmente a Dios, a saber, para conocerlo como tal —a través de la glorificación objetiva de los seres materiales— y amarlo como a su Creador y Causa primera y tributarle así una glorificación formal, consciente y libre.*

## 6. El Orden Divino de la Ley Eterna

*De este modo, toda creatura —material o espiritual— está ordenada desde toda la eternidad por la Ley eterna de la Inteligencia y Voluntad divinas —identificadas en el Acto de Imperio— a este Fin de la participación o manifestación o, lo que es lo mismo, a este Fin de la glorificación del Ser de Dios.*

*Esta Ley eterna ordena a cada ser, de acuerdo a su naturaleza —material, inconsciente y de obrar necesario, o espiritual, consciente y libre— que Dios les confiere precisamente para el logro de este fin: a los seres materiales, de obrar inconsciente y necesario, por medio de las leyes naturales sujetas a un determinismo causal necesario; y al ser espiritual, consciente y libre del hombre, por la ley moral.*

*De este tema nos ocuparemos en el próximo editorial de esta misma Revista.*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI



# EL FUNDAMENTO DE LA METAFISICA TOMISTA. EL ESSE E INTELLIGERE DIVINO, FUNDAMENTO Y CAUSA DE TODO SER Y ENTENDER PARTICIPADOS \*

Merced al Realismo intelectualista, que pone de manifiesto la aprehensión del ser trascendente, lograda por la inteligencia a través de la intuición de los sentidos, desde ese ser participado, inmediatamente captado, la Metafísica llega al *Esse* imparticipado, y desde su Infinitud —en que se identifica todo ser y entender— da razón de la *unidad originaria del Ser*, y a la vez da razón de la *multiplicidad de los seres participados*, de El enteramente dependientes en su esencia y existencia; y de la correspondencia entre el ser o verdad y el entender finitos —que culmina en una identidad intencional de ambos en el acto intelectual—, fundada en aquella identidad real originaria e imparticipada del Ser o Verdad y Entender infinitos.

Demostrar esta tesis fundamental de la Metafísica tomista, es el propósito de este trabajo.

## I

### INTRODUCCION GNOSEOLOGICA

#### 1. *El orden lógico del conocimiento humano*

El hombre, como animal racional, comienza por conocer los seres materiales circundantes. Primeramente con los sentidos. Por medio de los sentidos externos aprehende inmediata e intuitivamente los seres corpóreos bajo el *objeto formal* de sus cualidades fenoménicas concretas: “esto coloreado”, “esto sonoro”, “esto extenso”, etc. El *ser formalmente tal* queda velado a este conocimiento sensitivo.

---

\* Trabajo presentado en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Embalse, Córdoba, Argentina, desde el 21 al 27-X-1979.

Recién el entendimiento, a través de los datos inmediatos de la intuición sensitiva, de-vela el ser oculto en ellos; aprehende ese ser, que es —existencia o esse— y, bajo alguna de sus notas, también qué es —la esencia—.<sup>1</sup>

Este primer contacto de la inteligencia con el ser lo realiza el *concepto*. Este es un acto simple —*concepto subjetivo*—, en el cual se hace presente el objeto o esencia misma trascendente, distinto del propio acto. El *acto* es el concepto subjetivo, y el *objeto* presente es el concepto objetivo.<sup>2</sup>

La importante es subrayar este carácter trascendente trans-subjetivo con que, desde el primer momento, el ser del objeto —*concepto objetivo*— está presente en un acto —*concepto subjetivo*— como distinto de éste. Desde el primer contacto con el objeto, en el ámbito luminoso de su acto, en la conciencia, la inteligencia se encuentra frente y con el ser trascendente, distinto del propio acto y en cuanto distinto, o sea, formalmente como otro.

Luego, con nuevos actos de juicios y ratiocinios, la inteligencia va penetrando y de-velando nuevas facetas del ser objetivo y llegará a des-cubrir sus causas inmanentes y trascendentes hasta alcanzar la cima de la Primera Causa divina.<sup>4</sup>

Mientras la inteligencia se atenga a la evidencia del ser objetivo, todos sus actos estarán enraizados y determinados con la luz de la verdad ontológica de dicho ser trascendente. Toda la vida de la inteligencia se desarrolla como un descubrimiento incesante, cada vez más amplio y profundo del ser y de sus causas.<sup>3</sup>

Desde el ser material, inmediatamente dado, la inteligencia avanza en su penetración, luego se introduce en el ser inmanente del propio hombre, de su propia vida intelectual y volitiva y del principio permanente que la causa, que es el alma espiritual y, en definitiva, en la unidad de su ser substancial,<sup>5</sup> constituido de cuerpo y alma, para alcanzar, en su término, el Ser que es por sí mismo —*el Esse subsistens*— de Dios, causa de todo orden.

El *orden lógico*, con que el hombre conoce, desde los efectos o entes participados, tanto trascendentes como inmanentes, hasta la

<sup>1</sup> SANTO TOMÁS, *In De An.*, III, lect. 8, n. 705, 709, 711 y sgs.; *S. Th.*, I, 12, 12, y I, 84, 7. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. VI, pág. 71 y sgs.: "La Unidad del Conocimiento Humano", EDUCA, Bs. As., 1975.

<sup>2</sup> SANTO TOMÁS, *De Ver.* 2, 2.

<sup>3</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 2, 3, y C.G., I, 13.

<sup>4</sup> SANTO TOMÁS, *III Dist.*, 23, 2, 2; sol. 3; y OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. VII-XI.

<sup>5</sup> SANTO TOMÁS, C.G., II, 57, y *S. Th.*, I, 75, 4.

**Causa primera o Ser imparticipado, es inverso al orden ontológico o de la realidad de los seres.**

Porque la realidad ontológica comienza con el *Esse subsistente por sí mismo*, en el Ser imparticipado de Dios, del cual descienden, como de su Causa primera, todos los demás seres.

## 2. La mutilación del ser en el Racionalismo panteísta y en el Empirismo fenomenista

El Racionalismo, en última instancia, prescinde o descuida la experiencia y se queda con un Ser único e imparticipado —“la substancia que no necesita de otro para ser concebida” de Espinoza— y niega la multiplicidad y diversidad de los seres dados en la intuición sensitiva. Ha llegado así, por pasos que se pueden señalar en la Historia de la Filosofía, desde Descartes a Espinoza, al Monismo o Panteísmo, a la negación de todo otro ser que no sea el único Ser infinito, subsistente por sí mismo —la “Substancia” de Espinoza o “la Idea” de Hegel—.

Negando la aprehensión del ser trascendente, objeto del conocimiento intelectual y esencialmente distinto del de los sentidos, por un camino inverso, el Empirismo se ha quedado en la aprehensión de la multiplicidad y diversidad fenoménicas, destituidas de todo su aporte de realidad ontológica, el ser que las trasciende. El ser como tal en su Fuente o Causa primera del *Esse imparticipado* y en sus efectos de seres participados ha desaparecido, como inalcanzable al conocimiento humano, reducido, al fin de cuentas, al de los sentidos. El *Agnosticismo* y el *Ateísmo* son sus consecuencias y, en última instancia, el *Nihilismo*.

He aquí los dos extremos a que conduce ya una exaltación de la inteligencia separada de la experiencia de los sentidos, ya una exaltación de ésta, desvinculada de la inteligencia: o la unidad de un solo Ser subsistente, sin multiplicidad y diversidad del ser, o una pura diversidad y multiplicidad fenoménica de un ser inalcanzable y, en definitiva, nihilista.<sup>6</sup>

## 3. La reconquista del *Esse subsistente* y de los seres participados por la reconquista del auténtico conocimiento humano

Pero si rescatamos la verdadera naturaleza del conocimiento humano, que abarca la experiencia sensitiva de los datos fenoménicos concretos y la aprehensión del ser trascendente por la inteligencia, llegaremos a conocer, a través de los seres trascendentes finitos y

<sup>6</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. IX.

contingentes, el único Ser infinito y necesario, enteramente trascendente, como Causa de todo ser y entender.

En efecto, un raciocinio riguroso nos conduce desde los seres finitos y contingentes hasta el Ser subsistente por sí mismo e Imparticipado, como Fuente y Causa primera de todo otro ser fuera de El y sin el cual ningún otro ser podría ser.<sup>7</sup>

Este Ser, que causa sin ser causado, es el Ser que existe por sí mismo y que, por ende, es la Existencia, o sea, un Ser cuya Esencia es la Existencia.<sup>8</sup>

De no ser así, esa Esencia tendría que haber recibido de otro la Existencia y no sería el Ser primero, que existe por sí mismo y de quien procede y depende todo otro ser.

El *Esse per se subsistens* o Acto puro de Existir es la esencia metafísica o constitutivo esencial de Dios: es lo que constituye el Ser imparticipado, como existente por sí mismo y, por eso mismo, lo distingue de todo otro ser fuera de él. "*El que es* es el nombre que con más propiedad conviene a Dios, dice Santo Tomás. En primer lugar, por su significado, este nombre no significa una forma —esencia— determinada sino el mismo ser —el *Esse*—; y puesto que *el Ser —esse— de Dios es su misma Esencia*, y esto no conviene a ningún otro, es evidente que, entre todos, este es el nombre que lo designa a Dios con mayor propiedad, ya que cada ser toma su nombre de la forma o esencia".<sup>3</sup>

Este ser o *Esse* subsistente, por su concepto mismo es puro Acto o Perfección, y excluye toda limitación; ya que ésta sólo podría provenir de otros principios —la esencia—, que en Dios no se da, puesto que, por ser el Ser imparticipado, existe por sí mismo, es decir, su Esencia es su Existencia. "Dios es el mismo existir —*Esse*— subsistente por sí mismo. Y el Existir subsistente no puede ser sino uno (...). Por consiguiente síguese que todas las demás cosas distintas de Dios no son su existir —*esse*—, sino que *participan* del existir. Es necesario, pues, que todas las cosas —distintas de Dios— sean causadas por el único primer ente que existe perfectísimamente".<sup>2</sup>

Y por ser infinito, este *Esse* tiene que ser necesariamente único y distinto por ende, de todo otro ser; que es tal por participación del mismo.

#### 4. *El Esse identificado con el Intelligere en Dios*

El conocimiento es la aprehensión inmaterial de un objeto o ser distinto del sujeto. El *constitutivo del conocimiento*, es pues la inma-

<sup>7</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 2, 3, y *C.G.*, I, 13.

<sup>8</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 4, 2, y *De Ent. et Es.*, c. VI.

*terialidad*; y, por la misma razón, los grados del conocimiento están determinados por los grados de la inmaterialidad.<sup>9</sup>

También los grados de la *cognoscibilidad* o verdad objetiva se constituyen por la inmaterialidad o supremacía de la forma, que confiere las notas inteligibles a un ser.

Por eso, cuando la inmaterialidad llega a ser total o *espiritualidad*, el sujeto está en acto de conocer todo el ser y a la vez en acto de ser conocido —*sujeto y objeto* a la vez, es decir, el acto de conciencia refleja o expresa—.

Sin embargo, en todo ser participado la esencia limita a la existencia, la constituye como ser *finito y distinto* de los demás. Además, por no estar identificada la esencia con la existencia, el acto permanente de la esencia o forma no puede identificarse con el acto segundo de obrar —de entender, querer, etc.—, porque este acto implica esencialmente existencia; y si aquél acto de la esencia se identificara con este acto de obrar, lógicamente se identificaría con el acto de existir y sería el *Esse* existente divino.<sup>10</sup>

Por eso, la inteligencia humana, aunque espiritual, encierra aún dos limitaciones: por su *finitud*, no puede identificarse realmente, sino sólo intencionalmente, en su objeto; y por no ser el acto de existir, necesita pasar de la potencia al acto, causar su acto de entender, cada vez que entiende.

Estas dos limitaciones desaparecen *enteramente en el Entender* del *Esse* subsistente; porque este *Esse* no sólo es espiritual, exento de toda materia, sino también Acto puro e infinito de Existir, libre de toda potencia, de toda esencia, que lo limite en su Acto; y por eso el *Esse* es *Acto puro de Entender* infinito. Identificado él con el Ser infinito y en Acto puro de Entender.<sup>11</sup>

El ser se identifica con la verdad, ya que ésta no es sino el ser en cuanto referido o aprehensible por la inteligencia. De aquí que el *Intelligere* de Dios esté realmente identificado con el *Esse* o Verdad.<sup>12</sup>

Por esta razón en Dios todo Ser o Verdad está entendido en este Acto puro e infinito del *Esse* e *Intelligere* identificados. Y por eso también *todo ser es verdadero e inteligible o capaz de ser entendido*.

<sup>9</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945; y *La Persona, Su Esencia su Vida y su Mundo*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950, y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XXX.

<sup>10</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 79, 1.

<sup>11</sup> SANTO TOMÁS, *In Met.*, XII, lect., 11, n. 2601 y 2608 y sgs.

<sup>12</sup> "En Dios es lo mismo el Ser —Esse— que el Entender. Su Entender es su Esencia y su Existencia" (*S. Th.*, I, 27, 2.). "Tanta es la capacidad de Dios en Conocer, cuanta es su actualidad en su Existir, porque por ser Acto de Ser y separado de toda materia y potencia, Dios es Entender" (*S. Th.*, I, 14, 3.).

## II

## DEL ESSE IMPARTICIPADO A LOS SERES PARTICIPADOS

## 5. Ubicación y constitución de la participabilidad del ser participado

Los griegos no conocían la creación o *participación del ser en cuanto ser*, el comienzo del ser de la nada total.

La participación de Platón se refería a *tal ser*, a la *esencia* de un ser. Por eso, colocó las *Ideas o Esencias imparticipadas* en lugar del Ser o Acto puro del Esse. No conoció y no se refirió a la participación del ser en cuanto tal desde el Ser. El problema que se planteó estuvo limitado a determinar cómo las cosas materiales del mundo y nuestras ideas eran *tales* por dependencia o "*participación*" de las *Ideas* o Modelos esenciales imparticipados.

También en Plotino la participación desde la Inteligencia respecto al Uno, y del Alma y del mundo respecto a la Inteligencia, no llegaba al ser, sino que se detenía en la esencia. Nada sale de la nada, sino un modo de ser o esencia de otra esencia. Y en cuanto al mundo, bajo una influencia aristotélica, supone que la materia limita y multiplica al Alma; pero nunca se plantea el origen de la materia misma y menos del ser en cuanto tal. Aristóteles tampoco llega ubicar ni tratar propiamente el problema de la participación del ser. Al Estagirita le preocupa el cambio, el tránsito de un modo de ser a otro y la permanencia del ser bajo el cambio. Para dar explicación al cambio, descubre la *materia primera* y la *forma substancial*, como pura potencia y acto esencial, y la *materia segunda o substancia* y la *forma accidental*, como potencia substancial y acto accidental. Con tales principios explicaba los cambios substanciales y accidentales; en los primeros, mediante la pérdida y adquisición de una forma substancial sobre la única materia primera permanente, o de una forma accidental, que se pierde y se adquiere, sobre la misma substancia permanente.<sup>13</sup>

De este modo Aristóteles explicaba cómo un mismo ser determinado, de *tal ser* llegaba a ser otro *tal ser*, substancial o accidentalmente distinto del primero. Pero este cambio se refería solamente a las *esencias*, a seres determinados, pero no a la aparición del *ser en cuanto ser*.

Aun cuando trata del Motor inmóvil del mundo, la acción de éste es simplemente para transformar una materia existente por sí misma desde toda la eternidad, pero no para crearla de la nada.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Física*, I, 7; y SANTO TOMÁS, *Com. in Phys.*, lect. 13, n. 1-4 y 9.

La verdad es que la creación, aun siendo una verdad al alcance de la razón humana, de hecho la filosofía griega y romana, anterior a Cristo, no la conoció. Los filósofos paganos suponían un mundo increado, al que Seres imparticipados o *Ideas* —Platón— o un *Motor inmóvil* —Aristóteles— *transformaban* de un modo o forma de ser a otra, pero en manera alguna hacían partícipes del ser mismo a los entes participados.

Santo Tomás conoció la creación, gracias a la Revelación, y luego también mediante la misma razón. El Aquinate sabía que Dios había sacado el mundo de la nada, le había conferido el ser desde su no ser total.<sup>14</sup>

Por otra parte, el hecho de la existencia de los espíritus finitos, los ángeles, que Santo Tomás conocía por la revelación cristiana y eran posibles para la razón, le hicieron comprender que la limitación de los mismos no podía provenir de la materia, es decir, de un principio potencial o limitante de la propia esencia.<sup>15</sup>

Ante esas dos verdades de la creación del mundo desde la nada, y de los ángeles *formas o actos esenciales puros* finitos, Santo Tomás va a descubrir y ver con toda evidencia que lo que limita o hace participar a un ser, es la *composición de esencia y existencia*. La *participabilidad o esencia del ser participado* tiene su raíz constitutiva o su *esencia* en la *distinción real de esencia y existencia*. Un ser no es por sí mismo, sino por otro, es decir, es *participado* cuando y porque su *esencia no es su existencia*. Pues porque no siendo su existencia o Ser que existe por sí mismo —el *Esse subsistens*—, tiene que recibirla o *tenerla participada*, y no como una *forma* recibida por una *materia*, no como una *transformación y de tal ser*; sino como el *acto mismo de ser o existir*, que le da el Ser como tal, y que debe recibir de otro Ser, que sea por sí mismo; y ello precisamente porque ese ente o *esencia no es la existencia*. Al no ser la *existencia*, esa *esencia* posible —que en sí mismo no es, y que sólo puede ser— únicamente puede llegar a *ser o existir* por participación o *recepción del ser*, desde el *Esse* o *Acto* puro e infinito de *Existir*.

Que la *esencia* se distinga realmente de la *existencia* en el ser participado, es una verdad que se impone como evidente, porque de identificarse con ella, tal *esencia sería la existencia* y, por ende, *existiría necesaria e infinitamente* y se identificaría con el mismo Dios, ya que la *existencia* no puede dejar de existir ni incluye en su concepto limitación alguna, y, por lo mismo, es eterna e infinita: es Dios.

<sup>14</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 44 y 45.

<sup>15</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 61, I; y *De Ente et Es.*, c. V.

Por consiguiente, lo que constituye al ser participado, *la esencia del ser participado o participabilidad*, consiste en que su esencia es realmente distinta de su existencia.

Y de esta esencia constitutiva del ser participado o participabilidad, que es la distinción real de esencia y existencia, fluyen los caracteres propios o *propiedades esenciales* de la misma: la *finitud* y *contingencia*. En efecto, el ser participado es *finito*, existe finitamente, porque su *acto de existir está limitado por tal esencia*; y es contingente o existe contingentemente, porque la esencia, al no ser la existencia, *sólo la recibe y la tiene pudiéndola no tener*.<sup>16</sup>

#### 6. La participación de la esencia

Bien centrada la esencia del ser participado en la composición de esencia y existencia. Santo Tomás va a determinar cómo es participada la esencia y la existencia desde el *Esse* imparticipado.

Las esencias, por su concepto mismo, son *modos finitos y capaces de existir*. Implican, pues, una relación *trascendental o constitutiva* de su propia esencia, a la existencia. No se trata de una relación predicamental o accidental, añadida a la esencia, sino de una relación que constituye y da sentido a la misma esencia de la esencia posible. Porque la esencia no tiene sentido siquiera sino por esa *relación a la existencia*. La esencia es tal, *es éste o aquél modo o medida de existir*, precisamente por su relación a la existencia. Sin la existencia no se entendería, perdería todo sentido, la esencia. Y nada sería posible e imposible.

Por consiguiente, la esencia supone la existencia, de la que depende como de su fundamento esencial. *Esta Existencia tiene que existir necesariamente*; porque si no existiera de este modo, podría no existir, sería ella misma una esencia posible. Pero una Existencia puramente posible no podría llegar a existir: *sería imposible*, ya que la Existencia o existe, es la Existencia que no puede no existir, que existe necesariamente; o no existe o puede no existir, y entonces no podría llegar a ser la Existencia, sino sólo a participar de ella —una esencia capaz de existir— y no sería la Existencia. Brevemente: o la Existencia es la Existencia y existe necesariamente, o no existe y, en tal caso, no podría llegar a existir o ser la Existencia, pues sería absurda: una pura Existencia no puede llegar a existir, simplemente existe y necesariamente.

<sup>16</sup> Para todo este tema de la composición real de esencia y existencia, como constitutivo de ser participado, cfr. SANTO TOMÁS, *De Ente et Es.*, c. V; y S.C.G., L. II, c. 52; y NORBERTO DEL PRADO, *De Veritate fundamentalis Philosophiae Christianae*, Sociedad de San Pablo. Friburgo (Suiza), 1911.



De aquí que si la esencia implica la Existencia como su fundamento, ésta existe necesariamente y no puede dejar de existir. Pero la Existencia, que es la Existencia y existe necesariamente es el Acto puro de existir, es Dios. Por eso, toda esencia realmente posible implica y supone la Existencia de Dios, como su *fundamento y causa ejemplar*.

Desde las esencias posibles hemos llegado así, por un raciocinio riguroso, a la necesidad de la Existencia de Dios. El hecho de que haya esencias posibles prueba apodícticamente la existencia de Dios. Así la demostró Leibniz.<sup>17</sup>

Pero si, inversamente, partimos de la misma Existencia de Dios, llegaremos a la misma conclusión. En efecto, Dios es la Existencia o Perfección infinita. Por el hecho de ser tal es el Modelo Infinito, capaz de ser participado de *infinitos modos finitos* o infinitas participabilidades.

Un ser bello de grandes proporciones puede servir de modelo para varios cuadros, fotografías, que toman, cada uno de ellos, una parte del mismo.

Y bien, Dios es el *Esse* o Perfección infinita —Verdad, Bondad y Belleza—, capaz de ser participadas de infinitos modos o medidas finitas.

Estas participaciones posibles del *Esse* son precisamente las *esencias*; las cuales, por consiguiente, se fundan en el *Esse* o *Existencia* —identificada con la *Esencia*— divina; y de *un modo necesario*, ya que el *Esse* o Perfección divina no puede dejar de ser participable de infinitos modos posibles o *esencias* o participabilidades.

Pero este *Acto puro del Esse* está identificado con el *Acto puro de Intelligere* (n. 4), que no puede no conocer exhaustivamente este *Esse* o Verdad infinita; y, por consiguiente, no puede dejar de contemplar los infinitos modos que ese *Esse* o *Esencia* o Verdad divina fundan.

De aquí que si la *Esencia* o *Existencia* divina fundan necesariamente las esencias, por vía de *Causa ejemplar*, la *Inteligencia* divina —identificada también con aquella *Esencia* o *Existencia*— no puede dejar de ver en Esta los infinitos modos finitos posibles o capaces de participar de la Misma, es decir, no puede dejar de *ver* y *constituir formalmente las esencias*, como modos finitos capaces de existir y participar de aquella Existencia, fuera de Ella. Esa Inteligencia ve necesariamente las esencias en su *Esencia* y las constituye, pero como capaces de existir sólo fuera de Ella, precisamente por su finitud que no cabe en Dios. (El error de Espinoza consiste precisamente en

<sup>17</sup> G. LEIBNIZ, *Teodicea*.

haber identificado estos modos finitos o esencias capaces de existir con la misma Esencia divina; con lo cual ha identificado el Ser infinito con los seres finitos y ha caído en el Monismo panteísta).

*En síntesis, las esencias están causadas ejemplar y necesariamente por la Esencia o Esse divino, fundamentalmente; y por la Inteligencia divina, la cual, contemplando su propio Esse o Esencia divina, ve y constituye formal y necesariamente las esencias.*<sup>18</sup>

Estas esencias son más que la nada, pues *pueden existir*; pero no tienen entidad real o física, pues sólo pueden llegar a tenerla por el acto de la existencia. En sí mismas son realmente nada. Por eso, *están constituidas, pero no creadas*, por la Causalidad de la Esencia e Inteligencia divinas. Son una entidad metafísica, un *objeto constituidas, pero no creadas*, por la Causalidad de la Esencia e Inteligencia divinas. Son una entidad metafísica, un *objeto* constituido por la Inteligencia divina, como distinto y capaz de existir fuera de ella, pero que en sí mismo no es. Existe por una existencia extrínseca a Ella; la del Acto del Intelecto divino.

He aquí cómo se expresa el Angélico Doctor: "Dios es la Primera *Causa ejemplar* de todas las cosas. Para comprenderlo hay que considerar que para la producción de alguna cosa es necesario un ejemplar, a fin de que el efecto consiga una determinada forma (...). Ahora bien, es evidente que las cosas que se hacen en la naturaleza obtienen una determinada forma. Pero es necesario que esta determinación de la forma se reduzca, como a su principio, a la Sabiduría divina, que ha pensado todo el orden del universo, el cual consiste en la distinción de las cosas —la armonía y proporción— y, por eso, es necesario que en la divina Sabiduría estén las razones de todas las cosas, a las cuales antes —1,15, 1— llamamos *ideas*, es decir, *formas ejemplares existentes en la Mente divina*. Las cuales, si se multiplican respecto a las cosas —de las que son ejemplares— *realmente no son sino la divina Esencia, en cuanto su semejanza puede ser participada de diverso modo por diversas cosas*. De este modo, el mismo Dios —su Esencia expresada por su Inteligencia o Sabiduría— es el primer ejemplar de todas las cosas", es decir, la Primera Causa ejemplar de todas las cosas. Esta semejanza de las creaturas con Dios no es con la Esencia divina misma —*que las funda*— sino "según la representación entendida por Dios". Vale decir que las esencias son constituídas tales por el *ejemplar o idea*, con que la Inteligencia o Sabiduría divina, contemplando el Modelo de infinita Perfección de su Esencia, la formula en su realidad finita propia.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Para todo este tema Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, págs. 41 y sgs. EMECE, Bs. As., 1978.

<sup>19</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, 44, 3, C. y ad. 1. Cfr. *De Ver.*, 3, 2.

Contemplando el Modelo de infinita Perfección de su Existencia, la Inteligencia divina constituye las *esencias* como un verbo o verdad limitada, de un modo *tan necesario* como es el Acto con que Dios comprende exhaustivamente su divina Esencia. Las esencias son un objeto del Pensamiento divino, que les confiere realidad de tal. Antes de existir ese objeto no es sino una esencia o *capacidad o posibilidad de existir*.

Esencialmente limitadas, las esencias posibilitan la multiplicidad y diversidad del ser, como *potencias* capaces de limitar el *acto* de la existencia. Esta misma finitud fundamenta el cambio en el espacio y en la duración, la cual por esta nota es *tiempo*, en los seres materiales, y, *eviternidad*, en los seres espirituales finitos. La existencia puede limitarse, multiplicarse y cambiar, en el espacio y el tiempo, gracias a la potencia de la esencia.

#### 7. La participación de la existencia finita desde el *Esse* divino.

Dios no tiene necesidad de ningún ser fuera de él. Es el Acto puro e infinito de Ser y, por eso mismo, de Bien o Perfección. Si Dios quiere dar el ser o existencia a algunas esencias, únicamente lo puede hacer *por amor*, para hacerlos partícipes de su Ser o Bien.

Esta participación del ser o existencia de ese Ser divino no puede hacerse *por emanación*, ya que el *Esse* es *simple* sin composición y, por ende, no puede dividirse; ni tampoco puede hacerse tal participación por *información*, porque el *Esse* es Acto puro y, como tal, no puede ser recibido y limitado por una potencia, como sería una esencia.

El único modo de participación del ser desde el *Esse*, es el de la *creación*. Desde la nada, mediante su Imperio —Acto de Voluntad divina identificado con el Acto de Entender—, por vía de *causa eficiente*, Dios comunica el acto de existir a una esencia, que desde ese momento comienza a ser real o simplemente *a ser*.<sup>20</sup>

Libre para comunicar el ser a otros seres o esencias capaces de existir fuera o trascendentes a El, Dios no es libre, sin embargo, en cuanto al fin, que, como Ser inteligente, ha de proponerse. Y este fin no puede ser otro más que El mismo, pues de lo contrario dependería y estaría causado por un ser finito. Este Fin no puede ser otro que su *gloria*: la participación y manifestación de su Ser, manifestación y participación que se confunde con el ser o bien de las cosas mismas.<sup>21</sup>

Para ello la Ley eterna de Dios encauza los seres materiales mediante las leyes naturales, que de un modo necesario las conducen al

<sup>20</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 44, 1; C.G., II, 15; y *De Subs. Sep.*, 9.

<sup>21</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I, 19, 3; *De Ver.*, 23, 4; y C.G., I, 75.

desarrollo y perfección de su ser, la cual coincide y es idéntica con la gloria o participación y manifestación del Ser o Perfección de Dios, que es el Fin de Este.

Esta misma Ley eterna, mediante la ley moral, conduce al hombre a su perfección integral, que se identifica también con la gloria o participación y manifestación del Ser de Dios; y lo hace de un modo consentáneo a su naturaleza espiritual y libre, con una necesidad moral que no quita su libertad, sino que la supone.<sup>22</sup>

Con este Fin, pues, de hacer partícipes a las cosas de su Ser y manifestarlo en ellas, y de un modo especial de hacer partícipe al hombre del Ser o Perfección divina, por el conocimiento, el amor y la aceptación de su Voluntad, sin necesidad alguna, libremente y por puro amor de benevolencia Dios, como Causa eficiente, comunica el ser a sus creaturas.

Esta comunicación del ser a otros seres —por eso, *participados*— Dios la hace con un Acto de Imperio, con un Acto de Voluntad informado por un Acto de su Intelecto. Por eso, tal acto de generosidad divina, es en verdad también un *Verbo o Palabra infinita de Amor*, que desde la nada comunica su ser, por participación de su *Esse*, ser que es a la vez bien, a las cosas.

Este *Acto libre* de amor que Dios pronuncia desde toda la eternidad y que, desde la nada, comunica el acto de ser o existir a las esencias elegidas y en el tiempo por él predeterminado, implica la *contingencia* de esta existencia del ser finito. Este puede existir o no —*contingencia*—, de acuerdo a que Dios *libre* y amorosamente le comunique el acto de existir. Libertad en la causa y *contingencia* en el efecto, son correlativas.<sup>23</sup>

De aquí que las esencias *nunca son o existen por sí mismas ni exigen el acto de existir* y, cuando lo poseen, lo tienen porque Dios *se lo está dando y manteniendo en ellas con su Palabra libre de Amor*. (Creación y conservación).<sup>24</sup>

Por eso, no basta que Dios comunique el acto de existir a las esencias una vez, por la *creación*; debe seguir actuando sobre ellas para *mantener y acrecentar* —con la colaboración causal segunda de las mismas creaturas— la *existencia*.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> SANTO TOMÁS, S. Th., I-II, 93, 6; I-II, 91, 2, C. y ad. 3. y I, 65, 2.

<sup>23</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, págs. 63 y sgs.

<sup>24</sup> "Es necesario que *todo lo que de cualquier manera es, sea por Dios*. Porque si algo se encuentra en alguno por *participación*, es necesario que esté causado en él por Aquél a quien eso conviene esencialmente (al Ser imparticipado). Ahora bien, Dios es el Ser subsistente por sí mismo. Y... el ser subsistente no puede ser sino uno... Es necesario, que todas las (otras) cosas... estén causadas por el primer Ser, el cual es perfectísimamente", (S. Th., I, 44, 1). Cfr. C.G., II, 15.

<sup>25</sup> "El existir (esse) de cualquier ente y de cualquier parte suya es inmediatamente de Dios" (I, *Dist.*, 27, 1, 1.).

El Acto de la Palabra de Amor, que Dios libremente pronuncia sobre las esencias que llama a la existencia, no se refiere, pues, únicamente al puro acto de existencia del ser participado, es un *Acto de Creación, Conservación y Premoción y Concurso*, con que Dios sin cesar comunica, mantiene y acrecienta la existencia en las esencias. Por eso, con más precisión, es un *Acto con que Dios está continuamente causando la existencia en sus creaturas*.

Así como las esencias son dependientes inmediata y necesariamente y de un modo continuo del Acto de Ser y Pensar de Dios, como *Causa ejemplar*; también las existencias son dependientes inmediata, continua y libremente del Acto puro del Ser y Querer divino —que se formula bajo la forma de Acto de Entender—, precisamente porque la esencia nunca es ni exige la existencia.<sup>26</sup>

Aún en los actos realizados por la causalidad de los seres participados, es necesaria la intervención inmediata del *Esse* o Acto de Voluntad o Amor divino, —expresado en su Verbo o Palabra—, porque esa existencia del nuevo acto producido por la causa segunda no puede proceder ni mantenerse en su existencia y en la nueva existencia del efecto por la sola causalidad de la causa participada, porque ésta nunca es el Acto de Existir, sino que sólo tiene contingente y dependientemente y de un modo inmediato de Dios su acto de existir, y no puede producir ni conservar por ende, sin la intervención de la Acción o Voluntad divina, que premueve y concurre con la causa participada, una nueva existencia: la de la acción y la del efecto producido.<sup>27</sup>

Contra la afirmación del *Ocasionalismo*, que atenta contra la experiencia y la conciencia, las causas segundas son verdaderamente causas de sus actos. Pero, sin embargo, sin la intervención del Acto puro de Existir, como Querer o Amor y Palabra que lo expresa, no podrían solas pasar del no-ser al ser del acto de existir y conservar ese mismo acto.

En definitiva, toda *esencia y existencia participadas* dependen inmediatamente del *Esse* divino, como *Entender o Querer*. Por eso,

<sup>26</sup> "Es inconveniente que aquél que no tiene el ser por sí mismo, pueda obrar por sí mismo... Por consiguiente, aquel cuya esencia es por otro, es necesario que también tenga por otro la potencia y el obrar" (II, *Dist.*, 37, 2).

<sup>27</sup> "Una acción no procede de dos agentes de un mismo orden; pero nada impide que una misma acción proceda del primer Agente y del segundo" (S. Th., I, 105, 5 ad 2). "Dios es la Causa de todas las cosas, tanto de los efectos como de sus causas" (De Ver., 21, 5 ad 5).

"Dios es la Causa de cualquier acción, en cuanto da la facultad de obrar en cuanto la conserva y en cuanto la aplica a la acción y en cuanto por virtud de El obra toda otra virtud (de causar) ... Y como quiera que Dios es su virtud (de causar) y está presente en cada cosa..., manteniendo a esa cosa en su existir (esse), siguese que en todo operante obra inmediatamente, aun en la operación de la voluntad..." (Pot., 3, 7).

"Ninguna creatura, por perfecta que sea, puede prorrumpir en su acto, si no es movida por Dios" (S. Th., I, 109, 1). "Ninguna cosa creada puede prorrumpir en su acto, cualquiera que sea, si no es en virtud de la moción divina" (S. Th., I, 109, 9).

*los seres participados son necesariamente esencias, porque Dios los piensa —los está pensando— y existen contingentemente, porque Dios libremente los ama —los está amando— con una Palabra de Amor.*

*Del Pensamiento y Amor del Esse divino, depende, como de su causa inmediata, todo ser participado, tanto en su esencia —necesariamente y desde toda la Eternidad— como en su existencia —libremente y en el tiempo.*

*8. La supremacía absoluta del Esse o Acto puro de Existir; y la absoluta e inmediata dependencia de El de todo ser participado, en su esencia y existencia.*

En su Acto puro e infinito el Esse divino está identificado con todo ser, con el ser en todo su ámbito. *Nada hay de ser que no esté en Dios formal o eminentemente. Formalmente, el Ser y las Perfecciones trascendentales o puras —que no encierran imperfección—, identificadas con el ser: la unidad, la verdad y la inteligencia identificadas en el Acto puro y la bondad y el amor, también identificadas en el Acto puro.*

En cambio, las *perfecciones predicamentales o esenciales imperfectas* —en su misma noción encierran imperfección, como cuerpo, accidente, cantidad, etc.— sólo están identificadas con el Esse divino *eminentemente*, es decir están con toda su perfección en Dios, sin su esencial imperfección y, por ende, no se identifican con Dios como tales o formalmente. Así una flor, una montaña y, en general, el mundo, están con su ser, bondad, verdad y hermosura identificados con Dios, pero sin su esencial limitación, y, por eso, el mundo no se identifica formalmente con Dios. Pero a Este nada le falta del ser, bondad, verdad y belleza y, en general, de perfección del mundo.

Platón, primero, y el Panteísmo, después, al no distinguir estos dos tipos de perfecciones, han llevado la imperfección al ser imparticipado —a las *Ideas*, Platón, y al mismo *Ser divino*, el Panteísmo—.

Hecha esta aclaración, se ve, que el Esse divino encierra todo Ser y Perfección, y que este infinito Ser o Perfección no puede aumentarse.

Sin embargo, gracias a las esencias —perfecciones finitas esencialmente imperfectas— constituidas por el Pensamiento divino desde toda la Eternidad y necesariamente, al pensar al Ejemplar de infinita Perfección de su divina Esencia, —identificada con su Existencia—, Dios puede hacer partícipes de su Esse a otros seres, que lo reciben finita y contingentemente, en la medida de aquella esencia.

Pero lo que debe quedar claro es que todo ser participado en su esencia y existencia depende inmediatamente de Dios, y que nada

hay en el ser participado que no esté continuamente dependiendo del *Esse* divino, como de su Causa inmediata —necesaria en el caso de la esencia, y libre en el de la existencia.

De todo lo expuesto y probado se sigue, pues, la siguiente conclusión: *que todo ser o es el Acto puro de Existir de Dios, o está dependiendo inmediata y continuamente de él.*

Para decirlo de otro modo, si, por absurdo, Dios dejara de Pensar las Esencias, estas dejarían de ser: nada sería posible ni tampoco imposible, nada sería pensable. Y si, por absurdo también, Dios dejara de querer o amar a sus creaturas y darles así su existencia, éstas dejarían de existir y se aniquilarían.

9. *La Verdad y el Entender identificados en el Esse: fundamento divino e infinito de toda cognoscibilidad y de todo conocimiento participados. Y el Amor y Bondad y Belleza identificados con el Esse: fundamento de todo amor, bondad y belleza participadas*

Hemos demostrado antes —n. 6— que las esencias son un *objeto o verdad*, necesariamente constituida por el Entendimiento divino, como capaces de existir fuera de El o como participabilidades o capacidades de existir fuera del *Esse*. Por eso, son una *palabra o Verdad* pronunciada por el Verbo divino, que las constituye esencias capaces de existir fuera de El. Todo ser es, por esta razón, esencialmente *verdadero o inteligible*: lleva la impronta de la Causa inteligente, que lo constituye inmediata y necesariamente como tal, como *verdad o inteligibilidad*, capaz esencialmente de ser entendido. Toda esencia está esencial y constitutivamente abierta, lanzada al encuentro de cualquier inteligencia, que puede de-velar esta palabra o verdad, con que el Entendimiento divino la ha constituido tal.

A su vez, la existencia participada está causada inmediatamente por la Voluntad o Amor divino —que como Acto de Querer de un objeto está formalmente expresado por el Acto del Entendimiento divino identificado con Aquél—, y, por eso, también está causado por un acto de Entender o Verbo amoroso divino. De Aquí que toda existencia participada lleve el sello de verdad y amor del Acto Volitivo-Intelectivo, que la causa inmediatamente; y, por eso, *sea verdad capaz de ser entendida, bondad capaz de ser amada y belleza capaz de ser contemplada.*

Todo ser existente o real está inmediatamente abierto, por eso, a todo entendimiento, como *verdadero*, y a toda Voluntad como *bueno* y a todo entendimiento y voluntad como *bello*; pues, en la medida del ser, de la perfección de su acto de existir, es *verdadero, bueno y bello*, por la impronta del *Esse* divino —identificado en el Entender

y con la Verdad, el amor, el Bien y la Belleza— que lo causa y comunica inmediatamente como *ser, verdad, bondad y belleza*.

En la medida de su acto o perfección, el ser no solamente es *verdadero*, sino que, cuando llega a la independencia total del acto respecto a la materia, al *acto espiritual, es también inteligente* —n. 4—

El hombre es creado por Dios como un ser substancial, compuesto de materia y espíritu, para que con su vida espiritual inteligente sea capaz él de develar la verdad y la belleza, con que El ha constituido los seres participados en su esencia y existencia, y con su voluntad, también espiritual, pueda darle cabida y poner en acto, en su acto mismo, la bondad y belleza con que Dios ha constituido las cosas; y desde la verdad, la bondad y belleza de los seres participados alcanzar la Verdad, la Bondad y Belleza del Esse imparticipado.

Esta correspondencia entre el entendimiento finito del hombre y la verdad de los seres participados y de la Verdad del ser imparticipado, esta posibilidad del encuentro de ambos, de entender y de verdad o ser en la identidad intencional del acto intelectual, se funda, en suprema instancia ontológica, en que la *verdad del objeto y el acto de entender están en Dios realmente identificados de un modo eminente*. Porque el ser o verdad de los seres participados —y luego la Verdad del ser Imparticipado— y el entender del ser espiritual participado, que es el hombre, *están realmente identificados de una manera eminente en el Acto puro del Esse divino, o también, en el Acto infinito de Entender realmente identificados con el Acto infinito de Ser o Verdad*. Todo ser o verdad finita está entendida y es, por eso inteligible, esencialmente constituida para ser entendida, y todo entendimiento participado está esencialmente ordenado a la aprehensión de la verdad o ser participado —y mediante ésta a la Verdad o Ser imparticipado—.

En otros términos, porque en Dios, por identidad perfecta, *toda Verdad* —la Verdad infinita— *está entendida, y todo Entender es entender infinito de la Verdad infinita, toda verdad finita, inmediatamente participada de esta Verdad infinita, infinitamente entendida, lleva la impronta de su inteligibilidad, está constituida para ser entendida; y todo entender finito, inmediatamente participado del Entender infinito identificado con la Verdad infinita, está constituido esencialmente para entender o aprehender la verdad de los seres y mediante ésta, también la Verdad infinita*.

Por no ser el Acto puro de Ser, sino una esencia que existe, el ser o verdad y el entender del hombre son finitos y no se identifican realmente, ni tampoco están en acto de ser entendidos, los seres y el acto de entender del hombre —n. 4—; y, por eso, la identidad real del Esse o Verdad y del Entender del Acto infinito de Dios, en el



ser creado sólo es *identidad intencional*, es decir, identidad de objeto y sujeto, realmente distintos, en el acto de entender; y además, el acto de entender no se identifica con el acto de ser —con la forma o alma espiritual— en el hombre, sino que ha de pasar de la potencia al acto con un nuevo acto accidental sobreañadido al substancial; acto que pone en acto e ilumina la verdad de los seres participados materiales, oculta en ellos por la potencia material, para aprehenderla en la luminosidad de este acto espiritual.

Pero esta esencial correspondencia del ser o verdad y entender, se funda siempre en la identidad real del Acto puro, de Ser o Verdad y Entender divinos, en el que todo ser o verdad está entendida, y todo entender está en posesión e identificado con toda verdad.

Otro tanto sucede con la correspondencia esencial entre bondad y belleza de los seres participados y el amor y entender participados del hombre. También ella se funda en la identidad real de la Bondad y Belleza con el Amor y Entender del Acto puro e infinito de Dios, en que toda Bondad está infinitamente amada, toda Belleza está infinitamente contemplada y todo Amor es Amor de una infinita Bondad y todo Amor e Inteligencia es contemplación de una infinita Belleza.

Al descender de Dios, por participación o causalidad inmediata, todo amor está esencialmente ordenado a la bondad o bien, y todo amor y entender a una belleza; así como toda bondad o bien está hecha para el amor y toda belleza para el amor y el entender.

Por la composición de esencia y existencia, este amor y entender y esta bondad y belleza son finitas y realmente distintas, pero siguen con la impronta de su identidad originaria divina, estando esencialmente ordenados el uno al otro y, por eso, mediante el acto espiritual que actualiza el amor y el entender —como en el caso de la verdad—, la bondad y belleza de las cosas son actualizadas e identificadas intencionalmente en aquel acto humano de entender junto con el acto de amar.

### III

#### CONCLUSIONES

#### 10. *Supremacía del Esse y dependencia de El de todo otro ser*

El ser tiene su sede necesaria —su Patria— en el Esse o Acto puro de Existir, en la Perfección infinita, que es a la vez Entender y Verdad, Amor, Bondad y Belleza. En El todo Ser está plenamente enten-

dido, todo Entender es Verdad entendida, todo Amor es Bondad Amada y toda Contemplación es Belleza contemplada.

Desde El y por El, por participación inmediata es todo otro ser, toda otra verdad, bondad y belleza, todo otro entender y amar; y por la identidad del Ser o Verdad y Entender, el ser o verdad participadas están hechas para el entendimiento, y por la identidad del Entender y Amor con la Bondad y Belleza, también en el ser participado la bondad y la belleza están hechas para el amor y el entender.

Inmediatamente dependiente del Esse imparticipado, todos los otros seres, en su composición de esencia y existencia, en su finitud y contingencia, exigen y llaman a su divino Origen y reclaman su Patria del Esse. "Dios es el principio que da —inmediatamente— la existencia —*esse*—, y por consiguiente entrega todas las cosas que se añaden a la existencia".<sup>28</sup> "El existir —*Esse*— de cualquier cosa y de cualquier parte de la misma es inmediatamente de Dios".<sup>29</sup> Por eso, añade San Agustín, "Pregunté al cielo, a la tierra y a las estrellas, y me respondieron somos verdaderas, somos buenas y somos bellas pero no somos la Verdad, la Bondad y la Belleza; búscalas más arriba".<sup>30</sup>

Todos estos seres languidecen y mueren en su ser sin esta esencial relación y reclamo del Esse divino, que —sin confundirse con ellos— los causa, sustenta y acrecienta inmediatamente en su ser.

Por su espíritu, el hombre es el ser privilegiado, que puede auscultar y escuchar la voz de esos seres participados, que —en su verdad, bondad y belleza— reclaman y conducen necesariamente a la Realidad perenne del Esse infinito, como su fuente y causa primera e inmediata de ser.

Este llamado esencial del ser participado al Esse imparticipado, es la verdad entendida por el filósofo, es la belleza contemplada por el artista, es la bondad o perfección amada por el santo; las cuales, como rayos descendentes del Esse, conducen al hombre hacia El, como a la Fuente originaria de todo Ser, Entender y Amar y de toda Verdad, Bondad y Belleza.

Sólo en el Esse infinito está el Origen y la Causa inmediata de todo ser o verdad y entender, de toda bondad y belleza y de todo amor.

"En el principio era el Verbo", identificado con el Esse (...). "Todas las cosas fueron hechas por El, y nada fue hecho sin El".

OCTAVIO N. DERISI

<sup>28</sup> SANTO TOMÁS, I *Dist.*, 37, 2.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 37, 1.

<sup>30</sup> SAN AGUSTÍN, *Conf.*, X, 6. Véase también LEOPOLDO MARECHAL, *Descenso y Ascenso del alma por la belleza*, Sol y Luna, Buenos Aires, 1939.

## LOGICA Y REALIDAD \*

### I

En una filosofía realista, como es el caso del tomismo, la Lógica, que no se ocupa de lo real, parece condenada a no tener sino el modesto papel de una servidora. De hecho así se la ha considerado con frecuencia; hasta se ha discutido si se la podría ubicar entre las disciplinas filosóficas y muchos tomistas han pensado que no. El mismo título de "organon" que le diera Alejandro de Afrodisias, escolarca del Liceo, vendría a corroborar su función meramente instrumental. Es también sugestivo que el famoso calificativo dado por San Pedro Damiani a la filosofía, de "ancilla", sirva de la teología, se refiera en realidad a la Dialéctica, término que en su época designaba a la Lógica. Más aún, durante siglos, antes que apareciera en los planes de estudios la "Introducción a la Filosofía" como materia aparte —en época reciente—, se la consideraba como una disciplina introductoria. Y parecía natural que el novel docente comenzara su carrera enseñando Lógica, antes de aspirar a cátedras propiamente filosóficas.

En la actualidad, como es evidente, la situación ha cambiado. La producción bibliográfica sobre temas lógicos sobrepasa fácilmente a la de cualquier otra especialidad filosófica. Todos los años se realizan congresos y encuentros a nivel nacional e internacional dedicados exclusivamente a tratar cuestiones lógicas. En campos ajenos al filosófico, como el mundo del derecho o de la sociología aparecen obras de Lógica Jurídica o de Lógica Social. Disciplinas recientes, como la Cibernética u otras ya asentadas en el ámbito científico, como la Economía, exigen el conocimiento de la Lógica. Y hasta se ha dado el caso de que un gobierno —el de la Unión Soviética— haya creído necesario intervenir oficialmente en una controversia sobre la naturaleza de la Lógica.

---

\* Trabajo presentado en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Embalse, Córdoba, Argentina, desde el 21 al 27-X-1979.

Estos hechos cuestionan la modesta posición asignada a la Lógica por muchos tomistas. Si consultamos a Santo Tomás, leeremos que, a su juicio, si bien la Lógica "no pertenece a la filosofía como su parte más importante", y aun admitiendo, como decía Boecio, que "más que ciencia es un instrumento de ella", no sólo es la más difícil de todas, "habet maximam difficultatem", sino que "las otras ciencias dependen de ella, en cuanto enseña el modo de proceder en todas las ciencias". Precisamente por ésto, Pedro Hispano la denomina "la ciencia de las ciencias". Una disciplina que posee la máxima dificultad y de la que las demás de algún modo dependen no podría ser excluida del campo filosófico ni ser tenida por modesta servidora. En el siglo XVII un tomista de nota, Goudin, llega a afirmar que "nada es más digno ni más útil que la disciplina que dirige a la mente al conocimiento de la verdad".

Si dejamos el campo del realismo para internarnos en el del idealismo, nos encontraremos con la imponente figura de Hegel, que absorbe todo el saber en su "Ciencia de la Lógica". En esta magna obra la Lógica no sólo se identifica con el saber mismo sino que es idéntica al universo de lo real, ya que, como asegura en el prólogo de su "Filosofía del Derecho", "todo lo real es racional y, por lo tanto, todo lo racional es real". Esta diversidad de enfoques, que van desde el denegarle carta de ciudadanía en el campo filosófico hasta identificarla con la totalidad de lo real, crea a la Lógica una serie de problemas que es importante dilucidar. Si admitimos que la filosofía es una reflexión sobre lo real, la clave de la solución está en determinar qué relaciones tiene la Lógica con la realidad.

## II

La denominación "Lógica", que los estoicos y muy probablemente el fundador de esta escuela, Zenón de Kitión, aplicaron a esta disciplina, deriva de "logos", término preñado de sentidos. Heráclito lo utilizó para indicar el orden "divino" del universo y es en él en donde los estoicos se inspiran, añadiendo que cada hombre posee un "logos" particular, desprendido del "divino". Pero antes de Heráclito los pitagóricos empleaban "logos" en el sentido de "relación" y de "proporción" entre las cosas, expresable en forma numérica. De los pitagóricos toma Platón la expresión "logistiké" para nombrar la aritmética. Y hasta es probable que el mismo Tales de Mileto, conocido como calculista, haya entendido "logos" como "relación" o "proporción" numerable.

Todo esto indica que para los presocráticos el mundo físico era "lógico"; un todo interrelacionado armónicamente. Es la idea de "Cosmos" que emplea Parménides y antes que él los pitagóricos. En

el realismo natural de estos filósofos no se distinguía el "logos" cósmico del "logos" humano: éste era una participación de aquél. Es precisamente lo que expresa la frase parmenidiana: "Es lo mismo el ser y el pensar". A esta "logicidad" del cosmos como lo entendían los presocráticos denominó Stenzel "lógica arcaica", término retomado por Hoffmann: se trataría de la primera manifestación de lo lógico, es decir, de lo racional. Esto explica el secreto que guardaron los pitagóricos, como narra Jámblico, de su descubrimiento de los números irracionales: en su realismo creyeron afectada la logicidad de lo real.

Esta brecha abierta en la racionalidad del cosmos se amplió al admitir los pitagóricos, según Aristóteles, la existencia del vacío. Demócrito aprovechó esta ruptura: ya no habría oposición entre lo "pleno", representado por los átomos y el vacío que los divide, es decir, entre el ser y el no-ser. El esfuerzo dialéctico de Zenón de Elea para mantener la unidad estática de lo real con sus aporías contra el movimiento se convirtió en una tajante división entre el mundo del pensamiento, expresado por palabras, "logoi", del mundo de las cosas, mechado de irracionalidad. Se desvanece así la "lógica cósmica" para dar lugar a una "lógica de palabras".

Los sofistas elaboraron esta lógica. Se esforzaron en independizar la palabra, "logos" humano, de lo real, precisamente para evitar su contaminación por lo irracional. De este modo pudieron desarrollar una retórica y una dialéctica valederas por sí mismas, sin referencia inmediata con la realidad. La verdad, "alétheia", ya no es el develamiento del ser de las cosas, sino la coherencia armónica del lenguaje; la lógica se transforma en una lingüística. Pero hay que notar que la raíz de esta actitud ya se encuentra en Heráclito y en Parménides, cuando oponen el "logos" al "épos": el "logos" es real y el pensamiento lo refleja; en cambio el "épos", el término es falaz. Pese a sus posiciones contrastantes, ambos filósofos coinciden en desconfiar del lenguaje cotidiano. Los sofistas invertirán el proceso: lo falaz es lo real, lo verdadero el lenguaje.

Sócrates, pese a su justificada inquina contra los sofistas que hacían del lenguaje un instrumento para la conquista del poder político, coincide con ellos en su desprecio por el saber cosmológico de sus predecesores. Su famoso "sólo sé que nada sé" tiene pleno sentido referido a ese saber. Lo que le interesa no es conocer el cosmos, sino al hombre en su dimensión más humana, la ética. Su oposición a Protágoras, para quien "el hombre es la medida de todas las cosas" no oculta su connivencia con esta preocupación por lo humano. El "logos" del hombre es lo único válido y se cultiva por el ejercicio de la virtud, indispensable para la vida de la "pólis".

Más matizada es la posición de su discípulo Platón. Continúa la línea de su maestro, pero la encarrila. Sin duda, como ya lo había adelantado la postura parmenidiana, el mundo cambiante no puede ser objeto de ciencia sino de opinión. Pero hay en él proporción y por lo tanto "logos"; es una sombra de otro "logos" inmutable, del eterno mundo de las Ideas arquetípicas de cuya realidad participa en forma imperfecta. El "logos" humano, la razón, entendida ahora como capacidad de inteligir, apoyándose en esa realidad disminuida puede ascender, por un proceso dialéctico, hasta el conocimiento de las realidades verdaderas. En este contexto la Lógica, identificada con la Dialéctica, es el camino hacia lo real.

### III

Tanto en el método dialógico de Sócrates como en el dialéctico de Platón se conserva el respeto por la palabra hablada como medio de llegar a la razón de ser, ya de la virtud, en el primero, ya de lo real subsistente y trascendente en el segundo. El aporte de los sofistas no se soslaya, pero se reduce a una función instrumental. De ahí que los diálogos platónicos estén llenos de referencias gramaticales y lingüísticas. También las hallamos en las obras aristotélicas. En Aristóteles el término oral o escrito es signo de lo concebido por el "logos" humano, la razón individual; y a su vez lo concebido es signo de lo real. La distinción y a la vez la continuidad entre las cosas, el pensamiento y las palabras se asegura por medio de la significación. Las cosas actúan sobre los sentidos y esta acción produce en ellos una "pasión" cuyo efecto es una imagen representativa de lo real; esta imagen es signo de las cosas y por ello, aunque sensible, contiene potencialmente la estructura inteligible de lo representado. Esta potencialidad se actualiza por obra del intelecto "agente" y a su vez actualiza la potencialidad del entendimiento "paciente" que, al entender, produce una representación inteligible que es signo de la cosa entendida. Por fin, esta representación se expresa por vocablos que son signos suyos.

El "logos" humano es esencialmente discursivo: cuando dos aspectos de una misma realidad se relacionan inmediatamente, el entendimiento realiza entre ellos una "composición", afirmando el uno del otro y formando un enunciado; pero si la relación no es inmediata, como sucede frecuentemente, compara ambos aspectos con un tercero para determinar si, al convenir con éste, se relacionan entre sí. De este modo el proceso intelectual avanza discursivamente. Aristóteles ha analizado minuciosamente los modos de relacionar objetos inteligibles para llegar a conclusiones ciertas, elaborando por vez primera una Lógica, la "Analítica", centrada en el silogismo "epis-

temonikós", científico. El medio utilizado es la reflexión sobre el razonamiento, tal como lo expresa el lenguaje: de ahí la relación entre la Analítica y la Gramática.

La Lógica aristotélica se ubica en el mundo de la razón humana. Las relaciones entre objetos entendidos pertenecen al ámbito mental, distinto del mundo de las cosas, pero apoyado en él. Y a ese ámbito llega a través de su expresión oral o escrita, único camino objetivo para descubrir los procesos del "logos". Pero es de notar que el lenguaje manifiesta no sólo la actividad racional sino también la vida volitiva y la afectividad sensible; de ahí que sea preciso separar estos aspectos para restringirse a lo estrictamente lógico y aún aquí efectuar una reducción a esquemas fundamentales, dada la complejidad de la vida racional. Por lo tanto la Lógica es distinta de la Gramática, como también lo es de la Metafísica, que trata de lo real y también de los aspectos psíquicos estudiados en el tratado "Del alma", que pertenecen al ámbito de la realidad. Aun cuando lo psíquico sea su fundamento inmediato, sus análisis sólo enfocan relaciones objetivas entre objetos pensados, haciendo abstracción de este fundamento. Se trata, por lo tanto, de una disciplina formal, aun cuando se ordene a la comprensión de lo real.

Debido precisamente a esa orientación de la Lógica aristotélica a lo real, con frecuencia hace referencia a la verdad. Sin embargo no trata de este tema crucial. En cambio sí lo hace la Metafísica. En ella el Estagirita establece que la verdad reside en el entendimiento "que afirma lo compuesto o niega lo dividido", vale decir que afirma lo que es o niega lo que no es. Por ello un enunciado es necesariamente verdadero o falso cuando expresa lo real. De ahí que al hablar de la oposición de proposiciones indique, por ejemplo, que las contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas: es una consecuencia de la ley lógica de la contradictoriedad. Pero esto no significa que la validez de la oposición se resuelva en la confrontación de sus proposiciones con lo real: su resolución se hace en los principios que la rigen.

La señal más clara de que Aristóteles considera su Lógica como una disciplina formal es el uso de letras para simbolizar términos; las letras alfa, beta, gamma, representan cualquier palabra significativa cuyo sentido sea coherente con el de otra, en el caso de la afirmación o incoherente con ella en el de la negación. Por otra parte la resolución del razonamiento se hace no en relación a las cosas, sino a los axiomas y en última instancia al principio de no contradicción. Sin embargo la justificación de los axiomas no pertenece a la Lógica, sino a la Metafísica: compete a la Filosofía Primera mostrar que los principios del razonar son válidos porque son leyes del ser.

IV

Los estoicos, como las demás escuelas helenísticas, volcaron sus reflexiones al tema ético. Para fundamentar sus posiciones apelaron a una concepción del cosmos inspirada en Heráclito: un "logos" divino anima al universo y por ello es lógico todo lo que sucede en el mundo. Quien comprenda esto elimina toda ansiedad y alcanza la imperturbabilidad del ánimo que caracteriza al sabio. Ante los ataques que esta actitud provocó, ya de parte de los epicúreos, ya de los escépticos, debieron empeñarse en refutar sus objeciones. Y así desarrollaron una Lógica dedicada a rechazar afirmaciones o negaciones; su método es analizarlas hasta sus últimos elementos, los términos.

En esta postura influyó decididamente la de los megáricos: consta que Stilpón de Megara y Diodoro de Cronos fueron quienes inspiraron las posiciones lógicas de Zenón de Kition; de ahí que sea más correcto hablar de una Lógica megárico-estoica que de Lógica estoica. En esta Lógica sólo interesan los razonamientos que parten de una proposición hipotética, es decir, compuesta por dos enunciados: la posición o exclusión de uno concluirá en la posición o exclusión de otro, según los distintos "modos". Desde Boecio se llama a esta operación "silogismo hipotético"; sin embargo no se trata de un silogismo, ya que éste consiste precisamente en la comparación de dos términos con un tercero para determinar si convienen o no entre sí. En razón de su carácter polémico, continuamente esta lógica habla de lo verdadero y lo falso, pero la verdad es simplemente supuesta, lo mismo que la falsedad.

Aun admitiendo que el término "verdad" signifique en el antecedente la adecuación de lo enunciado a lo real, en el consecuente pierde este significado; indica que hay una inferencia verdadera, vale decir, que la conclusión surge por una operación correcta. Cuando Filón de Megara enuncia su célebre principio de que de lo verdadero sólo se sigue lo verdadero y que por lo tanto se trata de una implicación verdadera y que de lo falso se sigue tanto lo verdadero como lo falso y hay, por lo tanto, una implicación verdadera y, por fin, cuando de lo verdadero se sigue lo falso hay una implicación falsa, cambia el sentido de "verdadero" y de "falso" al aplicarlo a la implicación: lo exacto sería decir que se trata de una implicación correcta o válida.

## V

Los lógicos neoplatónicos aprovecharon tanto los aportes del aristotelismo como los del megárico-estoicismo. Se debe a Apuleyo de Madaura, un predecesor del neoplatonismo clásico, el "cuadrado



lógico" de la oposición de proposiciones y a Porfirio, discípulo y sucesor de Plotino, el famoso "árbol" de relaciones entre géneros y especies, donde por primera vez aparece insinuada la distinción entre cualidad y cantidad de las proposiciones, propuesta siglos más tarde por la Lógica de Port-Royal. Ambos se mantienen dentro del formalismo aristotélico-estoico; lo lógico se encuadra en las relaciones entre objetos de intelección, pero la fundamentación de estas relaciones se halla en la realidad. Distinguen así el ámbito de lo lógico del de la realidad, pero sin romper las referencias entre ambos.

La Lógica medieval depende de Boecio. Patricio romano, se propuso dar al mundo bárbaro acceso a la cultura clásica, comenzando por la Lógica. Continúa la tendencia neoplatónica de unir la Lógica aristotélica con la megárico-estoica; a él se debe la división del silogismo en categórico e hipotético y la formulación de las leyes de estos últimos (que en realidad no son silogismos). Gracias a Boecio, a sus traducciones y comentarios, el mundo medieval de habla latina conoció la Lógica antigua, prácticamente identificada con la filosofía misma en la primitiva escolástica, que la denominó "Dialéctica". En cambio el mundo de habla griega, con su capital en Bizancio, explotó en exceso los recursos lógicos, con olvido de lo real; de ahí el calificativo de "bizantinismo" aplicado a las argumentaciones sutiles que sólo buscan refutar opiniones o proponer otras alambicadamente.

Un intento por volver la atención a las relaciones de lo lógico con lo real es el de Miguel Psellos, si este lógico fuese quien, como se cree, introdujo la "suposición" lógica como propiedad del término enunciativo, que entraña referencia a la cosa por la que supone, referencia distinta de la significación propia del término. Pero es en la controversia desarrollada en las escuelas occidentales sobre las nociones universales donde se plantea agudamente el problema de las relaciones entre lo lógico y lo real. Los llamados "reales" confieren, platonísticamente, realidad a todo lo expresado por conceptos universales, mientras que sus adversarios, los "nominales", sostienen que la universalidad sólo está en los términos. Es Pedro Abelardo quien da una solución, aunque imperfecta, a la cuestión, al distinguir las cosas, que son individuales, de sus imágenes sensibles y éstas de las nociones universales manifestadas por los términos.

Esta controversia medieval hace ver las ineludibles implicaciones ontológicas, gnoseológicas, psicológicas y lingüísticas de la Lógica. Y a la vez el peligro de encerrar esta disciplina en un aséptico clima de aislamiento, en el que las referencias a otros ámbitos se considera una contaminación inaceptable. El equilibrio, sin duda difícil, lo da Santo Tomás. Establece que el objeto de la Lógica son las relaciones entre los elementos del razonamiento, relaciones que rigen entre objetos pensados y que por ello son entes "de razón", irreales. Precisa-

mente por ello la Lógica es distinta de la Metafísica, que trata del ente real; pero esta distinción no significa que ambas disciplinas puedan oponerse, salvo cuando se confundan sus objetos. Los aspectos universalizables de la realidad no agotan su ámbito: hay en lo real ámbitos no abordables por la razón en forma directa; así la existencia, el individuo como tal, la afectividad concreta, la "materia prima" como constitutivo de los cuerpos escapan a la conceptualización.

El ser sujeto o predicado de una proposición, término mayor, medio o menor de un silogismo, sólo se dan en el mundo de la razón humana, no en el de la realidad. Santo Tomás, en su "De ente et essentia", niega que este tipo de entes tengan esencia y como la esencia es actuada por el acto de ser que les confiere existencia, tampoco tienen realidad. De ahí que lo lógico no se confunda con lo psicológico; si bien el razonamiento es un proceso psíquico, la Lógica no se ocupa de él, sino de las relaciones entre los contenidos objetivos de este proceso, que carecen de entidad natural por ser entes "de razón". Por otra parte, todo razonamiento está compuesto por proposiciones que, si se adecuan a lo real son verdaderas y si no, falsas; sin embargo esta adecuación es una relación entre dos realidades, la del entendimiento y la de las cosas: se trata de una relación real y por ello está fuera del campo de la Lógica, cuyo objeto no es real. De ahí que la Lógica tomista sea una disciplina estrictamente formal: el orden de los elementos del razonamiento (también del hipotético) es un ente "de razón". Por último, si bien el lenguaje expresa el pensamiento, es distinto de éste, ya que los términos son convencionales; varían de un idioma a otro.

## VI

La distinción entre lo real y lo mental que las primeras manifestaciones de la escolástica habían concebido como una irremediable opción y Santo Tomás como una diferencia de ámbitos, se va a agudizar en el ockamismo. Guillermo de Ockam representa la figura típica del contestatario: abraza el ideal franciscano de amor a la pobreza y lo transforma en bandera de rebelión contra la prudencia de sus superiores que comprenden que en este mundo las órdenes religiosas deben poseer lo indispensable para subsistir; defiende la teoría scotista de la supremacía de la voluntad sobre el entendimiento —que es válida relativamente— y la absolutiza, admitiendo que la voluntad divina no sería omnipotente si no pudiera realizar lo contradictorio; defiende el principio de autoridad, pero lo vuelca, confundiendo campos, en una superioridad del Emperador sobre la Iglesia.

Esta actitud se refleja en su Lógica. Exacerba la distinción entre lo lógico y lo real convirtiéndola en una competición en la que su

opción personal es por la Lógica, pero entendida no como una reflexión sobre las relaciones entre objetos de intelección, sino sobre su expresión lingüística. Si reacciona contra los excesos de la abstracción del scotismo, heredero del equívoco (que Santo Tomás denunciara en el avicenismo) entre la esencia real y el posible lógico —sin que sus mismos discípulos lo comprendieran— lo hace cayendo él en el extremo opuesto, negando la abstracción, atacando la universalidad del concepto y reduciendo el razonar a relaciones entre imágenes (el término que usa es “idola”) que tienen sólo cierta semejanza con las cosas. Los géneros y las especies pasan a ser algo ficticio (“fictum”). Se explica, pues, la reacción que estas ideas provocaron entre los demás escolásticos.

Sin embargo estas posiciones atirrealistas son gnoseológicas y psicológicas, no propiamente lógicas. Lo reprochable es la mezcla indiscriminada de consideraciones pertenecientes a ámbitos distintos. En el campo específicamente lógico, el aporte ockamista es importante, pese a la excesiva sutileza de su exposición. Baste recordar que el llamado “silogismo de Ockam” (“todo hombre es mortal, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal”) pasó a ser el ejemplo clásico del silogismo categórico; que desde su época se admiten cinco predicables en lugar de los cuatro aristotélicos (la especie es predicable del individuo); que desarrolla el estudio de los silogismos oblicuos y con premisas con sentido compositivo y divisivo; que propone largas series de soluciones a los denominados “insolubles”. Y que sus reflexiones sobre el lenguaje lo hacen un antecesor de la actual filosofía analítica.

## VII

La Lógica ockamista, aunque duramente atacada por los humanistas del Renacimiento, que consideraban “bárbaro” todo lo medioeval, se introdujo en las demás escuelas, concitando un enorme interés. En la entonces recién fundada Universidad de Alcalá, de los tres años que comprendían los estudios filosóficos de la Facultad de Artes, dos estaban dedicados a la Lógica ockamista. El nominalismo invadió la misma Facultad de Teología, compitiendo con el tomismo y el scotismo. En ese clima se formaron en los países germánicos los que más tarde realizarían la Reforma protestante. Las ideas de los humanistas tuvieron, sin embargo, un eco en la “Dialéctica” de Pierre de la Ramée, la primera obra filosófica escrita en francés. Pero a pesar del antiaristotelismo de su autor, en ella reaparecen las posiciones lógicas del Estagirita, mezcladas con amplias consideraciones de tipo gramatical y orientadas a la retórica.

De la Ramée es contemporáneo de Descartes. El padre de la filosofía moderna no trató de Lógica, salvo en algunas de sus “Reglas

para la dirección de la mente". Pero influyó decisivamente en el desarrollo posterior de la llamada "Lógica clásica" al tener como ideal del saber el método deductivo matemático. En cambio en el "De corpore" de Hobbes hay un capítulo dedicado a la Lógica, que sugestivamente titula "Computación": razonar sería sumar o restar términos, que unidos o separados por la afirmación o negación forman proposiciones y éstas silogismos. Un clima muy distinto es el que reina en otra obra contemporánea, el "Arte Lógica" de Juan Poincaré, el más notable de los lógicos tomistas.

Doce años después de la muerte de Descartes, en 1662, aparece la "Lógica de Port-Royal", inspirada en sus ideas. Sus autores, Nicole y Arnauld, exponen en estilo elegante y con múltiples observaciones gramaticales y psicológicas un "arte de pensar" centrado en el concepto. Su impronta racionalista se manifiesta en el desconocimiento de la función existencial del verbo "ser", reducido a simple cópula; sin embargo su silogística es aristotélica y si bien puede objetársele el no distinguir debidamente lo lógico de lo gramatical y psicológico, es indudable que esta obra constituye, aún hoy, una buena introducción a la Lógica. De hecho ha constituido el modelo de los manuales posteriores; a ella se debe la división clásica en cuatro partes: el término, la proposición y el razonamiento son las tres primeras, agregando una cuarta dedicada al método.

Una de las figuras centrales de la Lógica es Leibniz. Filósofo y matemático, se propuso dar a la Lógica la exactitud de las Matemáticas, retomando el ideal cartesiano. Racionalista, toma por centro de su reflexión a la idea, expresada por un término o representada por un símbolo. Asume la silogística clásica y se propone completarla, dándole a la vez la forma de un "cálculo racional". Aunque no logró elaborar sino algunas secciones de su proyecto, abrió el camino por el que avanzarán otros matemáticos, como Plouquet y Lambert, cuyos estudios no tuvieron repercusión debido sobre todo al prestigio de la "Lógica Trascendental" de Kant, que en realidad no es una Lógica sino una Gnoseología destinada a mostrar que sólo conocemos los fenómenos, no las cosas en sí. La distinción entre lo lógico y lo real se convierte ya en una tajante separación.

En el siglo pasado, Boole logrará desarrollar el proyecto de Leibniz elaborando un "Álgebra Lógica"; elimina los términos y las proposiciones expresas, utilizando en su lugar símbolos. De este modo se avanza en el formalismo. No era una novedad: ya Aristóteles lo había hecho, pero sin pretender aplicar a la Lógica los procedimientos de las Matemáticas. Y con toda razón, ya que mientras la Lógica extiende su dominio a todo el mundo de los objetos inteligibles, las Matemáticas se restringen al campo de las cantidades abstractas; no

es correcto mezclar ambos dominios. De ahí el malestar que cundió a fines del siglo cuando se comprendió que las leyes de la "lógica de clases" (la silogística) divergían de la "lógica de enunciados" (razonamientos hipotéticos). Es notable que Jevons, heredero de Boole y notable por sus trabajos de Álgebra Lógica, haya ~~tornado~~, al fin de su vida, a la Lógica Clásica.

## VIII

La última etapa de la separación entre Lógica y realidad se da en el campo de la Lógica Matemática. Su iniciador, Giuseppe Peano, no intentó elaborar una Lógica, sino formular de un modo axiomático altamente formalizado los principios de las Matemáticas. Pocos años antes Frege había logrado una exposición simbólica de la "lógica de enunciados" o "lógica proposicional", es decir, de los razonamientos hipotéticos; al conocer la obra de Peano entendió que, contrariamente a lo que pensaba Boole, no es la Lógica la que se reduce a las Matemáticas, sino que por el contrario, son las Matemáticas las que se reducen a la Lógica. Por ello trató de desarrollar una Lógica que fundamente el saber matemático. Esta preocupación cambia el enfoque del problema y la orientación misma de los trabajos. Mientras que Boole, De Morgan, Schroeder, viendo las analogías entre el Álgebra y la Lógica tratan de aplicar los procedimientos de la primera a la segunda, ubicándose en un plano propiamente lógico, Peano y Frege buscan la logicidad de la deducción matemática.

Es en esta última línea en la que se ubican los trabajos de Russell y de Whitehead, como lo indica el título mismo de su obra común, "Principia Mathematica", aun cuando el segundo de los nombrados haya tratado de mostrar que sus resultados se extienden también al campo filosófico. En cambio Wittgenstein, discípulo de Russell, desconoce la filosofía; aunque su "Tractatus" se denomine "Logico-Philosophicus", su interés primero es la "mecánica de las Matemáticas"; por otra parte es famosa su afirmación de que "la mayoría de los enunciados filosóficos no son ni verdaderos ni falsos, sino sin sentido". No es de extrañar el interés que despertara su obra entre los físicos, matemáticos y economistas que formaban el "Círculo de Viena", dedicado a la elaboración de un lenguaje científico común, con la tónica de un neopositivismo beligerante.

Al ingresar masivamente los neopositivistas en el campo de la Lógica Matemática, hicieron de ella no sólo un instrumento de sus trabajos epistemológicos sino un arma contra la filosofía en general y contra la Metafísica en especial. Hasta esta época se había entendido que el Álgebra Lógica era un intento de prolongar con nuevos métodos la Lógica Clásica, con resultados en parte aceptables y en parte

no; la Lógica Matemática, sucesora del Álgebra Lógica, era poco conocida por quienes no frecuentaban los ambientes matemáticos. Pero la agresión de los nuevos lógicos matemáticos neopositivistas desconcertó a los filósofos. No se trataba de una discrepancia, hecho normal en filosofía, sino de un ataque, en tono altanero y despectivo, insólito en discusiones de este tipo.

En las disidencias filosóficas, quien critica una posición debe, ante todo, mostrar que la comprende correctamente y por ello tiene el derecho de disentir de ella, aduciendo razones que a su juicio la invalidan. Desconociendo esta tradición, los neopositivistas lógicos, al lanzarse a lo que Sciacca llamara "cruzada antimetafísica" atacaron posiciones que manifiestamente ignoraban. Así se explica la reacción de los filósofos contra lo que también Sciacca llama "la nueva barbarie" y la desconfianza —tan criticada por muchos tomistas— de Jacques Maritain hacia la Lógica Matemática. Sería demasiado extenso detallar la controversia, llena de episodios sorprendentes, como el desafío de Reichenbach a que se le demuestre que una estatua está en potencia en el mármol antes de ser esculpida; por más que se lo parta, dice, nunca se hallará la estatua.

## IX

La ruptura de la Lógica con lo real termina por hacerse total. Aun lógicos de formación escolástica, como el Padre Menne (por no citar otros nombres) dan como ejemplos de inferencias lógicas argumentaciones tan disparatadas como éstas: "Si 36 es un número par, entonces Hamburgo está a orillas del Rhin"; "Si fumar favorece el cáncer, entonces 27 es un número primo". Por este camino se puede concluir lógicamente en cualquier cosa: en la racionalidad de la drogadicción, de la violencia, de la guerrilla. Los lógicos matemáticos tomistas que se divierten asombrando a sus alumnos con conclusiones de este tipo protestarán; ellos no quieren llegar a tales extremos, sólo desean mostrar la diferencia entre "verdad" y "validez". Pero cabe preguntar, sin juzgar de intenciones, si se percatan de la peligrosidad de su actitud.

Los lógicos matemáticos tomistas acuden con frecuencia a la historia para mostrar que sus afirmaciones no son nuevas. Es laudable esta posición, pero quien está habituado a leer a los filósofos clásicos no podrá dejar de advertir que frecuentemente se falsea la historia. Así Colbert, por ejemplo, llega a afirmar que Aristóteles, al explicar la atribución como afirmación de inherencia del predicado en el sujeto, pretende fundamentar la composición hilemórfica de los cuerpos. Confunde así la composición substancia-accidente con el hilemorfismo, de que es independiente. Y falsea la posición aristotélica, redu-

ciéndola a la predicación accidental, olvidando la esencial. El predicado expresa lo que está en el sujeto, ya como constitutivo suyo, ya como determinación propia, ya como accidente.

Es innegable, por otra parte, que los lógicos matemáticos juegan con una palabra tan venerable como "verdad". En las tablas veritativas "verdad" tiene dos sentidos distintos: aplicada a las proposiciones se entiende con significación gnoseológica, al menos supuesta; aplicada a la inferencia indica rectitud o validez. Y no siempre los tomistas hacen esta advertencia cuando las exponen. Pero más grave es la pretensión de reducir los razonamientos categóricos a los hipotéticos. Son dos procedimientos distintos: el primero, como es sabido, compara dos términos con un tercero y el segundo afirma o niega uno de los miembros de una proposición compuesta. Lo lógico es reducir lo compuesto a lo simple, pero no al revés. Por fin resulta inaceptable la tendencia a la reducción de todo razonamiento al condicional; esto lleva a desconocer los enunciados absolutos, relativizando todo el conocimiento.

El contagio neopositivista se nota en muchos lógicos de inspiración tomista. Así el Padre Clark se irrita contra los que niegan "la prioridad del cálculo de proposiciones sobre la teoría del silogismo", acusándolos de ignorar la lógica escolástica, sin advertir las consecuencias de reducir lo simple a lo compuesto. La evolución de las ideas de Wittgenstein y su transformación en un análisis del lenguaje, como los desarrollos de Carnap, han llevado a que lógicos como Colbert definan la Lógica como "la ciencia teórica de las leyes que rigen el uso de los signos lingüísticos". Y añade, desvirtuando la silogística, que "estudia exclusivamente las relaciones formales entre proposiciones". Se elimina así la llamada "lógica de clases".

Todo indica que la distinción entre el ámbito de lo lógico y el de lo real, erróneamente entendida como una separación y hasta como una oposición, concluye en una vuelta a la antigua sofística y termina en una disolución escéptica del pensamiento mismo. Santo Tomás distingue para unir, decía Maritain. La Lógica estudia las relaciones entre los elementos del razonamiento (simple y compuesto) que no son entes reales pero que tienen su fundamento último en la realidad. Esto no significa confundirlas con procesos psíquicos, que son reales; tampoco el mezclarlas con la relación de adecuación de lo entendido con la realidad, que es real; ni con las formas sintácticas de su expresión lingüística, que es sólo manifestación externa del pensamiento.

Hay que reconocer que muchos tomistas del siglo pasado y algunos del presente no distinguieron debidamente los supuestos psicológicos o antropológicos de la Lógica, de la Lógica misma. Hasta confundieron la Gnoseología con la Lógica Material, que resuelve sus análisis no en relación con lo real, sino en sus principios, como obser-

vara Poinset. Y aun abundaron en consideraciones más propias de la Gramática que de la Lógica. Pero estas falencias son ciertamente mucho menos graves que las señaladas anteriormente por quienes rompen todo nexo entre lo lógico y lo real. La Lógica tomista se distingue de la Psicología, la Antropología Filosófica, la Gnoseología y la Gramática, pero está unida a ellas porque todo saber hace referencia al hombre y porque lo lógico relaciona contenidos objetivos de un razonar que es una actividad real de una mente que se manifiesta sensiblemente por una palabra que trata de expresar la realidad exterior e interior.

El filósofo cristiano sabe que Dios le ha dado una facultad de razonar que es participación imperfecta del entender divino, por la que puede entender las razones de ser de las cosas y elevarse así a su Creador. Esta razón tiene el privilegio de volver sobre sí y analizar sus operaciones y los contenidos de ellas. De este modo construye un saber, la Lógica, que descubre y analiza las leyes inmanentes de coherencia del pensamiento humano, los principios que lo rigen y que le dan validez. Nada impide que este saber adquiriera una expresión altamente formalizada y por ello semejante al saber matemático. Pero ha de precaverse y no confundir los planos; debe saber desglosar con lucidez y perspicacia los aportes positivos que pueda hallar en corrientes lógicas de signo distinto o aun contrario al suyo, sin dejar de rechazar lo infundado o erróneo. Y ha de evitar dejarse arrastrar por la moda que convierte al estudio de lo racional en habilidosos y sorprendentes juegos de palabras ajenos a la realidad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA



## LA LOGICA ACTUAL Y LA EXISTENCIA DE DIOS \*

La presente comunicación no implica una renuncia de la inteligencia con respecto a un sano realismo. Tampoco pretende, en ningún sentido, hacer una apología del nominalismo. Lo que sí intenta hacer es mostrar cómo se puede filosofar en cristiano en nuestra época —tan teñida de nominalismo— utilizando, precisamente, las propias reglas de juego que el nominalismo presente hace jugar tanto para ensayar hipótesis como para verificarlas con coherencia lógico-matemática.

Para conocer cuáles son los principales supuestos de las filosofías nominalistas actuales y de su lógica, voy a hacer una somerísima confrontación con los de la filosofía realista y su correspondiente lógica.

### 1) Para el realismo tradicional:

Los principios son evidentes y dignos de crédito por sí mismos. Llegamos a ellos a partir de la realidad de las cosas y gracias a la abstracción. No podemos regresar al infinito por detrás de ellos porque son realmente primeros y nuestro intelecto tiene la seguridad y la certeza de que es así porque realmente así lo ve. De ellos se derivan el ser, la generación y el conocimiento, y por esto, sirven para demostrar desde su evidencia todo lo que se siga de ellos.

Tampoco puede haber ciencia de lo individual y sí sólo de lo universal, porque para que haya un auténtico conocimiento, éste debe ser necesario, y es necesario sólo cuando se puede predicar universalmente, en todo sentido, que es así.

Pero la predicación universal puede ser tal de dos maneras: a) extensiva y b) intensiva. Y el realismo tradicional se pronuncia abiertamente a favor de la predicación universal intensiva. Por esto tiene tanta importancia en él la "abstractio formalis". La lógica tradicional pone el acento en la comprensión del concepto "cum fundamento in re", y la filosofía y la ciencia tradicional ponen el acento en el qué del ser de los entes, es decir en sus esencias.

---

\* Trabajo presentado en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Embalse, Córdoba, Argentina, desde el 21 al 27-X-1979.

2). Veamos ahora, en relación biunívoca con lo dicho respecto al realismo tradicional, qué es lo que sucede con el nominalismo actual:

Los principios no son evidentes, sino convencionales. Son elegidos por su fecundidad para deducir y porque resultan útiles. No son abstraídos de la esencia de las cosas, pero sí deben cumplir con los requisitos de la pura axiomatización, es decir, deben ser independientes, completos, consistentes y constituir un cálculo que permita deducir en forma mecánica y con un número finito de pasos todos los teoremas del sistema.

Lo que en realidad interesa es la estructura formal, el rigor y la coherencia interna despojada de todo contenido empírico y real. No la inteligencia que ve y sí la razón que calcula, por esto el logos nominalista es más bien un logos logístico.

La filosofía y la lógica nominalista tienen como ideal a un sistema formal que calcula con signos vacíos no interpretados, y a una ciencia que es tal por su pura forma y/o por la verificación empírica que llena dichos vacíos e interpreta parejos signos.

Esta ciencia, aunque parezca paradójico, es la lógica consecuencia de la interpretación que el nominalismo tiene del mundo. Para el nominalismo no existen los universales. Sólo existen los individuos —*nihil esse praeter individua*—. Los conceptos sólo tienen el valor de significar y de predicar de muchos individuos semejantes, y la existencia o no existencia de algo se conoce sólo a partir de la verificación o falsación empíricas. Ahora bien, como no existen las esencias “*in re*”, y si sólo los individuos que pueden ser vistos subjetivamente como ser posibles poseedores de algunas semejanzas entre sí, entonces, la “*abstractio formalis*” carece de todo sentido, o mejor dicho, es un sinsentido. Lo intensivo pierde todo su valor y sólo se destaca lo extensivo. Y así sólo queda en pie una especie de “*abstractio totalis*” de segundo grado, si se me permite la expresión por comodidad de lenguaje, que reúne en los conceptos universales, semejanzas que tienen en común los individuos en la empiria, pero que pueden o no ser esenciales en el sentido clásico, y que sí son juntadas por convención y/o conveniencia. Los conceptos pueden ser clases que son nulas o vacías, con “*denotata*” o no, y con un “*designatum*” que antes que esencial es convencional, y creado más por la imaginación como potencia, como posibilidad fecunda, que como acto conceptual “*cum fundamento in re*”.

Por lo mismo, la lógica nominalista actual no distingue en las proposiciones categóricas, entre las de materia necesaria y las de materia contingente. Es decir —como bien observa J. Maritain— entre las que tienen el sujeto con “*suppositio naturalis*” porque el predicado es esencial al sujeto, y las que tienen el sujeto con “*suppositio*

accidentalis" porque el predicado es accidental al sujeto. La consecuencia de este formalismo extensivista, que ve al mundo sólo como un atomismo compuesto por muchos individuos, es que para saber si una proposición enuncia o no un contenido existencial, hay que recurrir siempre a la verificación o a la refutación empírica respecto a dicho contenido.

Como se ve, entonces, el nominalismo actual salta y juega pisando con un pie en la verificación o falsación sensible —o extensivamente sensible gracias a los aparatos que crea la tecnología para ello— y con el otro, en un idealismo formalista lógico-matemático.

Esto ha significado en su hora histórica, y significa todavía, un gran avance para el progreso de la ciencia, tomando esta última palabra sólo en un sentido positivo. Pero por otro lado también ha significado un voto de pobreza que la inteligencia ha realizado al renunciar a la "abstractio formalis". Al cuantificar la realidad individual y sin esencias se ganó en positividad, pero se perdió en las cualidades o quizás también en la calidad del saber en el sentido del sabor, es decir, de la sabiduría, dicho esto último no en un sentido peyorativo, puesto que el progreso de la ciencia positiva y el de su consiguiente tecnología, antes que despreciados, deben ser acogidos con alegría toda vez que estén al servicio del hombre y no al revés.

Veamos ahora cómo es que se puede filosofar en cristiano a partir de los supuestos nominalistas:

Uno de los temas más importantes de la filosofía cristiana es el de la existencia de Dios. Pues bien, yo sostengo que los supuestos nominalistas sirven para: a) probar que es imposible probar y demostrar la no existencia de Dios, y b) que por el contrario, se puede probar y demostrar que su existencia es probable. Esto último, si bien puede resultar una ganancia muy mezquina para la filosofía tradicional, empero es una significativa ganancia respecto al fideísmo del nominalismo clásico. Y en cuanto a lo primero, creo que la ganancia es total, puesto que si a un ateo se le puede demostrar que no se puede probar la no existencia de Dios, entonces nunca podrá invocar —so pena de insensatez— ni a la inteligencia ni al cálculo de su ratio, y sí sólo, a un ciego acto de fe con minúscula, que sostiene sin prueba alguna que la verdadera Fe con mayúscula es una mentira.

Bien, empecemos nuestra demostración con respecto al Punto "a":

¿La proposición "Dios existe" es falsable? Es decir: ¿Se puede verificar, se puede probar que la proposición "Dios existe" es falsa? Según la Lógica Matemática actual, no. Por supuesto que tampoco para la Lógica tradicional aplicada a la Lógica Mayor. Pero juguemos sólo con la Lógica Matemática. Esta insiste, cuando trata las proposiciones categóricas de forma típica, en el contenido existencial de las

mismas. Sostiene que las proposiciones de tipo "A" y "B" no tienen contenido existencial, y que las proposiciones de tipo "I" y "O" sí tienen contenido existencial. Pues bien, la proposición "Dios existe" es una proposición de tipo "I", luego, es una proposición con contenido existencial. Pero las proposiciones existenciales no son falsables, porque como bien dice Karl R. Popper: "no podemos registrar la totalidad del mundo con objeto de determinar que algo no existe, nunca ha existido y jamás existirá".<sup>1</sup> No ha existido, ni existe, ni existirá hombre alguno —excepto el Verbo Encarnado— capaz de revisar la totalidad de los seres del mundo en todos los tipos posibles y en todos los tiempos habidos y por haber. Ni nadie puede tener la edad de todos los tiempos posibles, ni nadie puede estar en todos los lugares posibles como para decir, sin mentir, que ha registrado a todos los seres posibles y que de verdad ha verificado que Dios no existe. Por esto resulta ridícula la afirmación de aquel astronauta soviético que dijo que Dios no existe porque él no lo había visto desde su cápsula espacial.

Sin embargo, algún ateo podría argumentar en contra diciendo que si bien él no puede probar que Dios no existe, puesto que no puede revisar todos los seres del mundo en todos los tiempos y en todos los lugares, sí puede apelar al testimonio de todos los ateos de la historia. Pero la suma de todos los ateos de la historia tampoco implica el hecho de que se haya registrado a todos los seres del mundo en todos los lugares y tiempos posibles. Por consiguiente, tal argumentación queda refutada.

Otra objeción que podría esgrimir nuestro ateo, es la de que la existencia "in re" de cualquier ente de razón creado por la imaginación del hombre estaría en las mismas condiciones de Dios. Pero el no poder probar la no existencia de algún ente de razón sólo imaginado por el hombre no implica ni una prueba ni una demostración de la no existencia de Dios. La prueba de que no se puede probar la no existencia de Dios sigue incólume. ¿O es que el hecho de no poder probar la existencia de Polifemo, por ejemplo, implica una prueba de la inexistencia de Dios? Por otra parte no es lo mismo negar la existencia de un ente limitado que la de Dios que está siempre más allá de cualquier clase de limitación.

Con arreglo a lo dicho, entonces, la proposición "Dios existe" no es falsable porque la proposición "Dios no existe" es absolutamente inverificable. Veamos ahora qué pasa con respecto al punto (b).

¿La proposición "Dios no existe" es falsable? Es decir: ¿se puede verificar que la proposición "Dios existe" es verdadera? Ya sabemos que para la lógica matemática la proposición "Dios existe" es de

<sup>1</sup> *La Lógica de la Investigación Científica*, Tecnos, Madrid, 1962, pág. 67.

tipo "I" y que por consiguiente tiene contenido existencial. Ahora bien, las proposiciones existenciales pueden ser empíricamente verificables, puesto que la existencia singular de algo —al contrario de lo que ocurre con su falsación— sí puede ser comprobada por un hombre singular en cualquier lugar y en cualquier tiempo en el que se pudiese topar con dicho algo. Y en el caso de la existencia de Dios, no sólo esto ya ha sucedido históricamente en lugar y tiempo preciso, sino que también puede volver a acontecerle a cualquier hombre en cualquier lugar y en cualquier tiempo.

Muchos testigos de la Palabra Revelada nos relatan que han tenido una auténtica verificación sensible de la existencia de Dios.

San Lucas en su evangelio nos relata cuando el Cristo resucitado se le apareció a los once apóstoles del siguiente modo: "se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros. Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu. El les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene huesos, como veis que yo tengo. Diciendo esto les mostró las manos y los pies. No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y la admiración les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer? Le dieron un trozo de pez asado, y tomándolo, comió delante de ellos".<sup>2</sup>

San Juan en su I<sup>a</sup> Epístola dice: "Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando el Verbo de Vida —porque la vida se ha manifestado, y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros".<sup>3</sup>

También se puede recordar aquí el pasaje evangélico en el que Jesús resucitado le pide al incrédulo Tomás Dídimo que meta el dedo en su costado, o si se quiere algún ejemplo del Viejo Testamento, el de Moisés ante la zarza ardiendo. Pero no es cuestión de cansar enumerando los casos de verificación de la proposición "Dios existe"; con lo dicho, ya queda demostrado.

Es verdad que los testigos de la Palabra podrían mentir, también es cierto que podrían padecer alucinaciones, pero también es muy cierto que pueden decirnos la verdad sin padecer alucinaciones. Aun descartando el precioso aval del don de Dios al que nos podemos adherir libremente, que es la Fe, siempre queda en estricto rigor lógico y también empírico un 33 % en favor de la veracidad del testimonio de los testigos de la Palabra. Además, también desde un estricto punto de vista lógico, no sólo cualquier hombre en cualquier momento de su vida y en cualquier lugar podría tener la posibilidad

<sup>2</sup> S. LUCAS, XXIV, 36 y ss.

<sup>3</sup> S. JUAN, I<sup>a</sup> Epístola, 2 y 3.

de verificar la proposición "Dios existe", sino que nadie puede probar lo contrario.

El testimonio de los testigos de la Palabra no se encuentra en el mismo plano de inverificabilidad que el de los ateos. El ateo convocado como testigo por otro ateo, y todos los ateos juntos de la historia están siempre por debajo de la posibilidad de verificar en todo tiempo y lugar posible la no existencia de Dios. En cambio, como ya creo haberlo demostrado, la verificación de la existencia de Dios no sólo ya pudo haberse realizado, sino que en cualquier momento y lugar, no es lógicamente imposible que pueda realizarse de nuevo o por primera vez. Y si ya se ha realizado, entonces los testigos de la Palabra, en cuanto a la verificación están en un plano muy superior que el de los ateos de la historia, y aún, que el del creyente que lo convoca como testigo.

Empero todavía algún ateo podría objetar el hecho de que la verificación de los testigos de la Palabra no puede ser confirmada repetitivamente por cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar como lo son por ejemplo los experimentos de la ciencia física. Pero esto no da en el clavo. Es verdad que se puede comprobar en cualquier momento y lugar —*ceteris paribus*— que el calor dilata los cuerpos. Pero no es menos cierto que tampoco podemos comprobar en forma repetitiva cualquier hecho histórico, como por ejemplo el asesinato de César. Ninguno de nosotros ha estado presente mientras lo asesinaban a Cesar, sin embargo no es ni ilógico ni anticientífico creer en el testimonio de la historia. Tampoco es ilógica ni anticientífica la ciencia del Derecho Procesal con respecto a la teoría de la prueba testimonial, y por esto está consagrada en todos los códigos de Procedimientos.

Como se ve, entonces, la proposición "Dios no existe" sí es falsable porque la proposición "Dios existe" es verificable. Con esto termina mi demostración.

Se pueden hacer otros tipos de variaciones con este tema de la lógica actual y la existencia de Dios. Pero tamaña faena supera los límites de la intención de esta comunicación.<sup>4</sup> Para terminar solamente quiero destacar que en mi opinión sólo existe una lógica, que a veces pone su acento en la lectura del ser y otras en el cálculo que nunca podrá ser totalmente lo uno o lo otro exclusivamente, porque lo intensivo y lo extensivo son dos tipos de visualizaciones legítimas e inseparables, pero que sólo son posibles gracias al único Logos que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.

ADALBERTO F. VILLECCO

<sup>4</sup> Si el lector quiere ver estas variaciones, puede consultar mi ensayo *Ateísmo, Lógica e Historia*, U. N. T., San Miguel de Tucumán, 1969.

# VERSION SUBJETIVISTA Y REALISTA DE LOS LLAMADOS DERECHOS SUBJETIVOS DE LA PERSONALIDAD O ESENCIALES DEL HOMBRE \*

## 1. *Introducción*

El tema que nos ocupa ha sido estudiado desde el campo de la filosofía política y jurídica, como así también desde el derecho positivo, aunque en este último caso se encuentran irremediablemente subyacentes aquellas conclusiones filosóficas. La denominación misma del problema muestra una gran diversidad, así se ha hablado de *jus in se ipsum* (derechos sobre la propia persona) por Gómez de Amesqua; la Escuela Racionalista del Derecho Natural los llamó derechos naturales; y desde perspectivas más jurídicas se los denomina: derechos fundamentales o primordiales (Carbonnier); derechos sobre el propio hombre (Carnelutti); derechos esenciales de la Persona (Castán); y modernamente se ha generalizado el nombre derechos personalísimos o de la personalidad.<sup>1</sup>

La actualidad del tema en estos tiempos de falsos o desorbitados humanismos, resulta obvia, no sólo en relación a los ámbitos tribunales, sino también como tema preferido de organismos internacionales y de medios de comunicación masiva.

La mayoría de los autores coinciden, en cuanto a su naturaleza jurídica, que se trata técnicamente de derechos subjetivos innatos y vitalicios, que tienen por objeto manifestaciones interiores de la persona; agregando entre sus características el de ser inherentes al hombre, extrapatrimoniales, necesarios, absolutos, relativamente disponibles, autónomos, etc. Su consagración normativa originaria se estableció por vía constitucional, es decir, en el ámbito del derecho público, pero las modernas reformas a los antiguos Códigos de dere-

---

\* Trabajo presentado en el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, celebrado en Embalse, Córdoba, Argentina desde el 21 al 27-X-1979.

<sup>1</sup> Una de las obras jurídicas editadas en nuestro país más completa lo constituye SANTOS CIFUENTES, *Los Derechos Personalísimos*, Ed. Lerner, Córdoba, 1974.

cho privado de corte patrimonialistas, han ido incorporando los aludidos derechos de la personalidad.<sup>2</sup>

Aun cuando se han dado variadas clasificaciones de dichos derechos, en general se coincide en los derechos a la vida, a la integridad física, a la libertad y a la integridad espiritual (incluyendo en éstos el derecho a la intimidad, a la imagen y al honor).

Nos parece indudable que la elaboración doctrinaria de los aludidos derechos, fue una aplicación del subjetivismo jurídico, que hace del derecho subjetivo el analogado principal del derecho. Históricamente se comprueba que al constituirse la noción moderna del derecho subjetivo, llevaba en germen la expansión creciente y descontrolada de los derechos individuales en cuestión. Esta afirmación nos exige historiar sintéticamente la gestación y evolución del concepto de derecho subjetivo, para luego estudiar la proyección del subjetivismo jurídico como derechos de la personalidad.

## 2. Origen y desarrollo del subjetivismo jurídico

Mientras que Urdanoz, Hering, Rommen, y Merkelbach estiman que Santo Tomás de Aquino conocía y empleó el término derecho como facultad jurídica, otros lo niegan con mayor o menor rigorismo, tales como Lachance, Lottin, Lehu, Von Overbeke, Bouvier, Simon, Lumbreras y Villey, este último terminantemente afirma: "Es muy errado lo que ciertos tomistas han pretendido de que Santo Tomás conocía el sentido subjetivo de la palabra *jus*, sobre lo que no pueden aportar pruebas".<sup>3</sup>

"De justitia et jure" (1593) de Luis de Molina fue traducido por Manuel Fraga de Iribarne con el título "Los seis libros de la justicia y el derecho", y en el discurso preliminar señala: (en) "...Molina, el teólogo del libre albedrío, el sistema de la justicia y el derecho sólo se puede asentar sobre la base de los derechos subjetivos". Arturo Cuevillas en la misma senda tiene un artículo precisamente titulado: "Luis de Molina: el creador de la idea del derecho subjetivo".

Giocelle Solari, dice que la doctrina del derecho subjetivo o sea de los derechos innatos "fue elaborada por los iusnaturalistas siguiendo las ideas de Descartes", se refiere, siguiendo a Jellinek, a la Escuela protestante del Derecho Natural.

---

<sup>2</sup> Ver ALEJANDRO GUZMÁN BRITOS, *La fijación del derecho*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 1977.

<sup>3</sup> MICHEL VILLEY, *Estudios en torno a la noción de Derecho Subjetivo*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile, 1976, pág. 168.



Sin embargo, estimamos suficientemente convincentes los estudios realizados por Villey, Lagarde y Folgado<sup>4</sup> entre otros, en donde se logra demostrar que correspondió a Guillermo de Occam la primera elaboración teórica del derecho subjetivo. Este monje franciscano, cuya vida se extiende durante la primera mitad del siglo XIV se ve envuelto en la famosa controversia que protagonizará su orden con el Papa Juan XXII, en la que los franciscanos, pretendiendo ser fieles al mandato de pobreza de su fundador, reclaman el privilegio de no poseer ningún derecho subjetivo.

A través principalmente de dos obras "Opus nonaginta dierum" (1333) y "Breviloquium de principatu tyrannico" (1341), expone Occam de manera orgánica, precisa y sistemática la tesis común de los franciscanos espiritualistas; y así *jus* o derecho se definirá "poder lícito —de obrar, usar, disponer, ordenar, etc.— del que nadie debe ser privado contra su voluntad si no existe culpa o causa razonable; con facultad, si lo fuese injustamente, de defenderlo y vindicarlo". Se concreta así una ruptura con la tradición jurídica que definía al derecho como "lo justo", que iniciara Aristóteles, completara prácticamente el derecho romano, y lograra con Santo Tomás su mayor perfección teórica.

Lo jurídico en Occam se explica desde la noción de poder; su origen último descansa en el derecho subjetivo de Dios, y a partir de esta potestad absoluta se derivan los llamados *jura poli* (poderes concedidos por Dios a cada uno de los hombres y previstos de sanción) y los *jura fori* (poderes engendrados por el derecho positivo humano). Tanto el orden natural y sobrenatural para Dios, como el orden jurídico positivo para el legislador humano es puro albedrío; el campo de éste es lo indiferente desde el punto de vista de la ley divina y del derecho natural *primo modo*, y se extiende en definitiva a todo lo que no mande o prohíba el precepto divino. El derecho se divide en divino y humano, y ambos se subdividen en positivo y natural. El autor del derecho divino-positivo, divino-natural y humano-natural es Dios; éstos derechos se definen como "decreto libérrimo de la divina voluntad"; es decir en Occam no hay propiamente naturaleza, no hay bien ni mal en sí, sólo hay decreto de la divinidad que hace arbitrariamente que lo ordenado sea bueno y lo prohibido malo.

La caracterización que realiza Occam del derecho desde el derecho subjetivo es una consecuencia lógica de las particularidades de su filosofía, o sea de su nominalismo e individualismo, de la ausencia

<sup>4</sup> AVELINO FOLGADO, "Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo" en *Anuario Jurídico Curialense*, Nº 1, 1960, Madrid.

<sup>5</sup> ETIENNE GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1965, pág. 592.

del orden natural y de la construcción de un orden moral y jurídico sustentado en la voluntad divina y humana, y de la actitud antimetafísica y empirista. Es que si bien, como dice Gilson, Duns Escoto es "el primer filósofo en quien se manifiesta el espíritu del siglo XVI",<sup>6</sup> agreguemos con Julián Marías que "todo lo que está apuntado en Escoto está extremado en Occam".<sup>6</sup>

De este modo, sobre las bases del voluntarismo, individualismo y nominalismo aparece el concepto de derecho subjetivo, que conquistará durante los siglos XIV, XV y XVI la mayor parte de las universidades europeas, en donde enseñarán moderni y voluntaristas como Juan de Gerson (1363-1429), Juan Mayr (1469-1550) y Jacobo Almain, y también antiqui e intelectualistas entre los que se destacan Conrado Summenhart (1450-1502) y Juan Driedo (1480-1535).

Señalamos algunas breves referencias sobre estos autores de transición y divulgadores del subjetivismo jurídico. Gerson, que llegará a ser Canciller de la Universidad de París y que es incluido por Francisco Suárez entre los gravissimos scriptores que tuvo por guías para su tratado *De Legibus* (1612), precisará que jus o derecho es el "poder o facultad actual atribuida a alguien por dictamen de la recta razón", destacando al respecto Villey que "esta es, en adelante, la doctrina corriente de la Escolástica".

Summenhart, profesor y Decano de la Facultad de Teología de Tubinga, pondrá de relieve el doble sentido de jus, como lex y como facultad o poder, llegando a utilizar a jus como equivalente de dominio. El escocés Juan Mayr, llamado en su tiempo "príncipe de los teólogos de París", insiste en esta identificación entre derecho y dominio.

Finalmente, las ideas expuestas por Juan Driedo en *De libertate christiana* estarán presentes en Suárez, que lo menciona entre los gravissimos scriptores y Vitoria lo llamará auctor optimus y egregius doctor.

En esta sintética historia de la consagración desordenada de la facultad jurídica, corresponde mencionar a la Escuela Teológica española del siglo XVI y primera mitad del XVII. El fundador de la llamada segunda escolástica será el dominico Francisco Vitoria en la Universidad de Salamanca, y sus seguidores más representativos son en su origen Domingo de Soto, los agustinos Pedro de Aragón y Miguel Bartolomé Salón, y los jesuitas Luis de Molina y Francisco Suárez. A instancia de esta poderosa e influyente Escuela, y luego de

<sup>6</sup> JULIÁN MARIAS, *Historia de la Filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, pág. 180.

tres siglos de ignorancia, se restablecerán como textos las "Sumas" de Santo Tomás de Aquino, aunque se estudiaran y enseñaran con gran parte de las categorías del humanismo renacentista. Es que aquellos autores son hijos del antropocentrismo de su tiempo y sus preocupaciones fundamentales serán la libertad, dignidad, responsabilidad e intervención del hombre en la historia. Subyace en sus teorías y afirmaciones una sobrevaloración de la capacidad transformadora y creadora de la voluntad humana en la realidad social.

Aun cuando Vitoria no puede identificarse a Suárez, empleará la caracterización del derecho como derecho subjetivo, y así siguiendo a Gerson lo definirá como "lo que se puede, lo que se puede según la ley, es decir, lo que es lícito por las leyes".

Pero a los fines del presente trabajo no caben dudas que Suárez es con Occam el otro hito fundamental en la evolución del subjetivismo jurídico, principalmente por la trascendencia de su doctrina. Julián Marías afirma que "*Disputaciones metafísicas* servirá de texto durante los siglos XVII y XVIII en multitud de universidades europeas, incluso protestantes; Descartes, Leibniz, Grocio, los idealistas alemanes, las han conocido y utilizado. Puede decirse que Europa, durante dos siglos, ha aprendido metafísica en Suárez...".<sup>7</sup> Además de esta influencia directa, se comprueba otra indirecta a través del llamado Doctor eximius de la Escuela Racionalista del Derecho Natural, Hugo Gocio, que llega a calificar a Suárez de "teólogo y filósofo de una profundidad que apenas tiene igual".

Suárez, en su "Tratado de las leyes y de Dios legislador", bajo el inequívoco y elocuente título de "Significado propio de la palabra derecho", afirma que "Según el último y más estricto significado de derecho, con toda propiedad suele llamarse derecho al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe; así se dice que el dueño de una casa tiene derecho sobre la casa y que un obrero tiene derecho al salario, por razón de lo cual se dice que es digno de una recompensa".

El voluntarismo suareciano queda patentizado en su concepción de la ley; ésta deja de ser como en Santo Tomás "una ordenación de la razón dirigida al bien común", y el lugar de la razón lo toma la voluntad, pues en Suárez es el imperium el acto propio de la ley, lo fundamental es que emane de un órgano soberano, que expresa la voluntad imperativa del órgano y que además sea ejecutable por la fuerza del poder público. Como explica el padre André Vincent, la supremacía del derecho natural sobre el positivo no es, conforme

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 208.

a la doctrina tomista, fundada en la supremacía intrínseca de la razón sobre la voluntad, sino que en Suárez se motiva en la superioridad de la voluntad divina —conformadora de la ley natural— sobre la voluntad humana, creadora de la ley positiva.<sup>8</sup> Lachance confirma que “Suárez influenciado sin duda por las doctrinas exageradas de Molina, sobre la libertad humana, y confundiendo la dirección pasiva de la voluntad hacia el fin o la atracción que ella experimenta, con la directiva activa que imprime la inteligencia hacia ese fin, escribirá que la dirección, la orden, la regulación pertenecen a la voluntad”, destacando además la influencia de Driedo en Suárez.<sup>9</sup>

### 3. *Formulación doctrinaria explícita de los derechos subjetivos de la personalidad*

Llegamos al siglo XVII, que al igual que el XIV, son siglos revolucionarios en el plano de las ideas filosóficas y jusfilosóficas; es que en aquel siglo no sólo estará Suárez y gran parte de los representantes de la Escuela Racionalista del Derecho Natural (Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf, etc.), sino que además los juristas destacan que en 1609 en la obra “*Tractatus de potestate in se ipsum*” del toledano Baltazar Gómez de Amesqua aparece el primer antecedente concreto y explícito de elaboración doctrinaria sobre los derechos de la personalidad.

Aquella obra de Gómez de Amesqua pretende ser un tratado de la potestas, facultas o jus in se ipsum, o sea de aquellos derechos que la persona tiene sobre sí mismo; para decirlo con palabras del autor: “ya por ley de la naturaleza, o por los preceptos de los derechos civil, canónico y regio, todo hombre tiene una potestas in se ipsum, en los límites establecidos por la ley”, en síntesis, tratará de los derechos que tiene toda persona de hacer de sí mismo lo que quiera, salvo lo prohibido por la ley. Las 480 páginas que comprende la obra en cuestión, se agrupan en dos partes cada una con 24 capítulos, y en ella analizará cuestiones generales, pero fundamentalmente cuestiones prácticas; así por ejemplo hablará del suicidio, si es lícito abstenerse de comer, de rehusar la medicina, si se puede desear la muerte, si pudiendo huir es lícito quedarse en la cárcel, etc.

Los autores que se han encargado de estudiar la historia de los derechos de la personalidad, después de Gómez de Amesqua se refieren al alemán Samuel Stryk, Decano de Wittemberg y Rector de la Universidad de Halle, que en 1675 pronuncia una conferencia y la

<sup>8</sup> ANDRÉ VINCENT, *Génesis y desarrollo del voluntarismo jurídico*, Ed. Gherzi, Buenos Aires, 1978, pág. 24.

<sup>9</sup> LOUIS LACHANCE, *El concepto de Derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, Buenos Aires, 1953, pág. 316.

titula "De jure hominis in se ipsum", dividida en cinco capítulos: En el 1º "De jure in se ipsum obligandi", establece que el derecho sobre sí mismo es la libertad; en el 2º "De jure hominis in animam" se refiere a las facultades concedidas por la celeste indulgencia, al juramento y los votos; en el 3º "De jure hominis in vitam" habla del derecho del hombre sobre su vida, la legítima defensa y el estado de necesidad; los capítulos 4º y 5º se denominan, respectivamente, "De jure hominis in corpus" y "De jure hominis in famam".

Estos autores cumplieron la tarea de traducir al campo propiamente jurídico práctico las enseñanzas que en torno al concepto de derecho subjetivo se habían ido imponiendo en Europa desde Occam hasta la Escolástica española, pero sin duda que el subjetivismo y voluntarismo jurídico logrará su pleno desarrollo doctrinario y su triunfo social y político con la llamada Escuela racionalista o protestante del Derecho Natural que imperará de un modo casi unánime en las Universidades europeas durante los siglos XVII y XVIII.

En Grocio, el fundador de la Escuela, aparece el método idealista que unos años después perfeccionará Descartes, al afirmar que "como los matemáticos... al explicar el derecho liberaré mis pensamientos de la consideración de todo hecho particular". Queda así definitivamente roto el realismo gnoseológico de la *adaequatio intellectus et rei*, el conocimiento será tarea exclusiva de la razón, y el derecho nada tiene que ver con el conocimiento práctico y el juicio prudencial. La justicia en Grocio es algo interior al hombre y de definición negativa, pues "...consiste únicamente en abstenerse de lo que pertenece a otro". La ruptura entre razón y voluntad que en Kant alcanzara su más acabada culminación, se comprueba en Grocio al distinguir entre el Derecho Natural que llamará Derecho Racional, y el Derecho Positivo que denominará Derecho Voluntario.

Pero lo que queremos destacar es que el sistema de Grocio se construye a partir del derecho subjetivo. El derecho en sentido estricto y propio es facultad jurídica, distinguiendo una serie de potestas: potestas in se: libertad; potestas in alios: por ejemplo el poder paternal; y potestas in re-dominium. Si bien el "querer" vivir en sociedad fundamenta la ciencia de Grocio, el voluntarismo alcanza a toda obligación, ésta siempre se genera de un modo expreso o tácito en el consentimiento, y el hombre debe cumplir sagradamente con lo prometido. De las distintas potestates grocianas, se destaca la propiedad, como dice Villey "más que de todos los sistemas modernos, se puede extraer del "Tratado de la Guerra y de la Paz" una sustancial teoría de la propiedad".<sup>10</sup>

<sup>10</sup> MICHEL VILLEY, *Los fundadores de la Escuela Moderna del Derecho Natural*, Ed. Chersi, Buenos Aires, 1978, pág. 25.

Ese mismo profesor de la Universidad de París ha señalado que el derecho subjetivo es "el vocablo maestro del derecho moderno", agregando que "más que ningún otro, Hobbes ha sido su filósofo".<sup>11</sup> Hobbes llevará el voluntarismo e individualismo de Grocio a un nivel sensiblemente superior; y así todo el proceso de creación jurídica se deduce del derecho subjetivo, no hay más derecho que el voluntario, y su fundamento último es el deseo de vivir haciendo cuanto uno quiere, en aras del cual se constituirá el Estado absoluto.

El ideólogo del liberalismo individualista, es Locke, pues en la base de su sistema encontramos los sagrados derechos naturales, subjetivos y privados a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad. Su mayor originalidad es haberlos sustraído a éstos del poder del Estado y de la ley; el contrato social tiene por fin garantizar su ejercicio y existencia. Locke funda la propiedad sobre las cosas, desde la propiedad sobre la propia persona.

La culminación del voluntarismo e individualismo será Juan Jacobo Rousseau, y la palabra clave para entender su teoría es libertad. El problema que se propone estudiar en el *Contrato Social* es que "El hombre en todas partes ha nacido libre, y vive sin embargo amarrado", agregando que "el orden social... no proviene de la naturaleza, pues está fundado en meras convenciones".

Hemos hecho el desarrollo histórico del subjetivismo jurídico en donde todo el orden social y jurídico se explica desde el individuo aislado y solitario, fruto de una razón ciega al ser, el que es definido por los derechos subjetivos y su felicidad dependerá exclusivamente del respeto a esos derechos absolutos, fundamentalmente la libertad y la propiedad. La Asamblea Nacional francesa, al sancionar el 26-7-1789 la "Declaración de los Derechos del Hombre y Ciudadano", va a garantizar el triunfo político y publicista de aquella corriente. La claridad y elocuencia de algunos de sus párrafos nos exime de comentarios, así dice aquélla: "Considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del Hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una Declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre... Art. 1º: Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos... Art. 2º: El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión... Art. 4º: La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a otro. Así, el ejercicio

<sup>11</sup> MICHEL VILLEY, en *Estudios en torno...*, ob. cit., pág. 195.

de los derechos naturales de cada hombre no tiene más límites que... el goce de los mismos derechos". Sin duda un documento de clara ortodoxia individualista, ignorante de las exigencias sociales, y en donde el hombre aparece caracterizado por una libertad desencarnada y disolvente.

#### 4. *Los derechos subjetivos de la personalidad en la concepción jurídica tomista*

Muchas veces la doctrina intenta mostrar que gracias a esos autores de los siglos XVII y XVIII, y al triunfo de la causa de la Revolución francesa, se logró el reconocimiento del valor de la vida, la libertad, de los bienes espirituales y materiales del hombre; derrumbándose en consecuencia, esa noche oscura de la Edad Media dominada por la Iglesia a través de la Inquisición. No es nuestro propósito defender la Edad Media y mucho menos negar la importancia de la vida, la libertad y de los bienes del hombre; sólo nos proponemos mostrar que Santo Tomás, tras los pasos del realismo aristotélico, reconoció y valoró esas realidades que modernamente se denominan derechos subjetivos esenciales o de la personalidad, en el marco del orden teleológico y valorativo del ser, y de la caracterización del derecho como término análogo y definido como la ipsa res justa (la misma cosa justa).<sup>12</sup>

La voz derecho, según lo destaca Santo Tomás en la "Suma Teológica" c. 57 a. 1 de la II-II, tiene distintas acepciones, y de ellas la que designa la cosa justa es la propia y formal, o sea el analogado principal; mientras que las otras acepciones serán derivadas o analogados secundarios, quedando legitimado el uso del vocablo en la medida que la realidad a la que llamamos jurídica o derecho guarde relación con la cosa justa.<sup>13</sup> De este modo, la facultad jurídica, o sea el derecho visto desde el sujeto, es otro analogado que existe para poner en existencia a la obra justa: el derecho subjetivo no tiene un valor autónomo, radical o absoluto, sino que su razón de ser lo determina "lo debido", y éste no tiene tal carácter porque está la facultad de exigirlo, sino que es precisamente al revés, cuento con la facultad porque determinado obrar es debido u obligatorio.

<sup>12</sup> Para la concepción tomista del derecho puede verse: FRANCESCO OLGIATI, *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977; GIUSEPPE GRANERIS, *Contribución tomista a la Filosofía del Derecho*, EUDEBA, Buenos Aires, 1973; VÍCTOR CATHREIN, *Filosofía del Derecho*, Ed. Reus, Madrid, 1926; TOMÁS D. CASARES, *La justicia y el derecho*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1974; CARLOS I. MASSINI, *Sobre el realismo jurídico*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1978; y la obra citada de LOUIS LACHANCE.

<sup>13</sup> Ver JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, 1976, pág. 48 y sgts.

El subjetivismo jurídico implica poner como analogado principal al derecho subjetivo, y de ahí que el carácter jurídico se adquiere por la conexión con el mismo; en esta concepción, la norma jurídica está para definir derechos subjetivos, y éstos llegan a transformarse en fines en sí mismos. Además, y según lo destaca Lachance, al definir el derecho por la facultad, se escoge una realidad potencial, dado que para que la misma logre su propósito o se concrete, se requiere el acto del sujeto obligado, cumplimentándola. Por otra parte, al calificar a la facultad como moral, al modo de Suárez, se corre el riesgo de identificar, sin las precisiones del caso, el campo de la moral con el del acto justo y el derecho.

En definitiva, para el tomismo el derecho propia y esencialmente es el objeto de la justicia, y ésta consiste en dar a cada uno lo suyo o sea su derecho. La justicia es algo segundo, presupone el derecho, pues "Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propio de alguien" (*Suma contra Gentes*, 2, 28), y precisamente el acto justo es el que satisface el derecho del otro, cumpliendo con su débito.

"El derecho o lo justo es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de las cosas... Segunda, por convención o común acuerdo, es decir, por convenio privado o por convención pública" (*Suma teológica*, II-II 57, 2). Vemos aquí reflejada por Santo Tomás la doctrina aristotélica de lo justo natural y de lo justo legal, no pudiendo contradecir éste a aquél. El bien debido que satisface el acto justo, se funda en la naturaleza del ser y en orden siempre a su perfección. El acto justo es siempre una actividad exterior social y real, en donde se da lo suyo a otro hombre o a la comunidad. Lo adeudado puede ser una cosa, una acción o una abstención; y el acto justo, al margen de las intenciones del sujeto, se satisface cuando se iguala la medida de lo adeudado, por eso Santo Tomás en doctrina aristotélica insiste que la justicia es "medio real" (*Suma Teológica*, II-II, 58, 11) y que el "derecho o lo justo es lo lo igualado o medido a alguien" (*Suma Teológica*, II-II-57, 2), y en la c. 79 a. 1 afirma: "constituye alguien la igualdad de la justicia haciendo el bien, esto es dando a otro lo que se le debe. Y conserva la igualdad de la justicia ya constituida apartándose del mal, o sea no infiriendo al prójimo daño alguno".

---

<sup>14</sup> LUIS RECASENS SICHES, "Los derechos humanos", en *Dianoia-Anuario de Filosofía*, 1974, Universidad Nacional Autónoma de México, pág. 133.



Es decir, que el acto justo es acto de igualdad geométrica o aritmética, que constituye la igualdad entre lo dado y lo debido, o que una vez constituida la conserva; para decirlo con palabras del Aquinate que de un modo especial nos interesan, la justicia rectifica las relaciones con el otro haciéndole el bien debido o evitándole hacerle el mal, que equivale a privarlo de un bien.

Sin incurrir en los excesos del subjetivismo jurídico, con la precisión que alcanzara en el siglo XVIII, hay otros autores que recurren a fundamentaciones diversas. Así, Recasens Siches en un artículo dedicado al tema sostiene que "Los derechos humanos son principios o máximas de estimativa jurídica, que se expresan como criterios supremos que deben ser obedecidos y desenvueltos prácticamente en la elaboración del derecho positivo, tanto por el legislador como por los órganos jurisdiccionales".<sup>14</sup> Insistimos, que esa explicación la encontramos en Santo Tomás en términos de derecho natural; hemos dicho que la injusticia es retener o quitar al hombre lo que es suyo, y ese "suum" puede fundarse en la naturaleza misma de la cosa ("ex ipsa natura rei") o en una convención humana, aclarando que lo que está en contradicción con el derecho natural no puede justificarlo la voluntad humana, y el carácter de irrevocabilidad y necesidad de lo "suyo natural" deriva de la creación ("Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo", *Suma contra Gentes*, 2, 28).

Además recalquemos que en la doctrina tomista la justicia "tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice relación al otro (*Suma Teológica*, II-II, 57, 1), y esta nota de alteridad que caracteriza al acto justo e injusto exige tener presente que "el otro" puede ser un hombre o una comunidad; y precisamente la justicia legal refiere al débito para el "todo social", y en la justicia distributiva que regula las relaciones de la comunidad hacia su miembro, recibiendo éste "en la medida en que debe darse a la parte lo que pertenece al todo" (II-II, 61, 2). Frente al individualismo estéril y finalmente anárquico, y frente al totalitarismo negador del bien personal, afirma el tomismo el posible y conveniente equilibrio entre lo suyo personal y lo suyo comunitario,<sup>15</sup> destacando que la vida social es necesaria e instrumento de perfección para el hombre, que al decir de Santo Tomás "es lo más excelente de toda la naturaleza" (*Suma Teológica*, I, 29, 3).

Con los elementos recordados precedentemente del pensamiento de Santo Tomás, aludamos a las citas que más tienen que ver con el

<sup>15</sup> Respecto a la caracterización del bien común y a su armonización con el bien personal, ver de BERNARDINO MONTEJANO, "El Fin del Estado: el Bien Común", en *Persona y Derecho*, Vol. III, 1976, Facultad de Derecho, Universidad de Navarra.

objetivo que nos hemos trazado. En la *Suma Teológica*, c. 73, a. 3 de la I-II, leemos textualmente: "hay tres clases de bien del hombre, a saber, el bien del alma, el bien del cuerpo y el bien de las cosas exteriores"; y en la c. 65 a. 3 advierte que entre los bienes del cuerpo hay de tres órdenes: 1º la integridad de la sustancia corporal, el cual se perjudica por el homicidio o por la mutilación; 2º la delectación o el reposo de los sentidos, al cual se opone la verberación o todo lo que produce sensación de dolor; y 3º el movimiento y uso de los miembros, el cual se impide por las ligaduras o encarcelación o por cualquier detención. Es decir, que vemos expuestas en el Aquinate la vida, la libertad, la integridad corporal, el honor, las cosas exteriores, etc., como bienes que realizan cierto grado de perfección y que además de ese valor implicado en sí, fundamentalmente se destacan por su carácter de instrumentos idóneos y posibilitadores de la plenificación del hombre.<sup>16</sup>

El concepto de bien es en el tomismo análogo, lejos de la univocidad platónica y del vaciamiento metafísico kantiano. La ética del realismo se asienta en el bien ontológico de todo ser; y desde el orden teleológico de la naturaleza humana —constitutivamente ética y social— afirmará el *bonum honestum*, caracterizado por el desarrollo completo y ordenado de todas las posibilidades de perfección que ofrece el ser humano. Lo que "debe ser" está inscripto en el "ser", la regla suprema de la moralidad tomista es el fin al que se encuentra ligada la naturaleza humana ("ex ultimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis", *Suma contra Gentes*, 4, 95), y esa perfección coincide con su felicidad ("est enim beatitudo ultima hominis perfectio", *Suma Teológica*, I-II, 3, 2).

La ética del tomismo es también teoría de las virtudes, pues éstas en el orden natural confieren o respetan el bien del otro (justicia), posibilitan la resistencia necesaria para afrontar las dificultades en la procura del bien (fortaleza) y controlan los apetitos concupiscibles evitando que obscurezcan la dilucidación del bien (templanza), y dirigiendo a todas y cada una de estas virtudes de la voluntad la virtud intelectual de la prudencia que permite la determinación de la medida de justicia, fortaleza y templanza en función de las circunstancias en las que se desenvuelven cada uno de los *actus humani*, "De donde resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales y que las mueve" (*Suma Teológica*, II-II, 47, 6).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> En cuanto a la ordenación de los seres materiales y de las distintas zonas del propio ser humano, y de los bienes correspondientes a cada una de ellas, puede consultarse de OCTAVIO N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, 1941, y *Filosofía de la Cultura y de los Valores*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1963.

<sup>17</sup> Para la caracterización tomista de las virtudes de la justicia y de la prudencia, ver JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976.

Podemos preguntarnos, en qué medida, para Santo Tomás, los bienes aludidos: vida, integridad corporal y espiritual, libertad, etc., entran al campo de lo jurídico o sea de la justicia. La respuesta está esbozada arriba; en efecto, la justicia exige que no afectemos ilícitamente los bienes constituidos, porque si de algún modo privamos al otro de los mismos estamos infiriéndole un mal o daño, que será mayor o menor según el bien afectado, y que trae aparejada la necesidad de restituir lo quitado o compensar el daño cuando no es posible la restitución; y por otra parte, la salud de la comunidad y la recuperación del dañoso funda el castigo o pena que puede llegar a imponerse. Pero digámoslo con la transcripción de la q. 61 a. 3: "la justicia tiene por objeto ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación que consisten en el uso de cosas o personas, o también obras; de las cosas, como cuando alguno quita o restituye a otro lo suyo; de las personas, como cuando alguno injuria personalmente a un hombre, como hiriéndole o afrentándole, o también cuando le demuestra reverencia; y de las obras, como cuando alguno exige de otro lo que es justo, o compensa a otro alguna obra. Si pues consideramos como materia de una y otra justicia las cosas de que son uso las operaciones, la materia de la justicia distributiva y de la conmutativa es una misma; porque las cosas pueden ser distribuidas de lo común a los particulares, y ser cambiadas de uno a otro; y también hay cierta distribución de los trabajos y recompensas si tomamos como materia de una y otra justicia las mismas acciones principales por las cuales nos servimos de las personas, cosas y operaciones; entonces hállese en una y otra diversa materia. Porque la justicia distributiva es directiva de las distribuciones; mas la conmutativa dirige los cambios que pueden ser considerados entre dos personas. De los cuales unos son involuntarios y otros voluntarios. Involuntarios, cuando alguno usa de cosa de otro o de su persona o de su obra contra su voluntad. Lo cual sucede a veces ocultamente por fraude, y otras aún claramente por la violencia. Y lo uno y lo otro tiene lugar o en la cosa o en la propia persona o conjunta. En la cosa... hurto y rapiña. En la persona propia, ya en cuanto a su existencia, ya a su dignidad. En cuanto a la existencia de una persona se la ataca hiriéndola, matándola, encarcelándola, azotándola o mutilándola. Y en cuanto a la dignidad de la persona es dañado alguno ocultamente por falsos testimonios o detracciones, por los que se le priva de su fama, o por otros medios semejantes; y manifiestamente por la acusación en juicio o llenándola de injurias..."

La persona, al decir de De Finance "presenta siempre un carácter axiológico";<sup>18</sup> pero además la vida, la libertad, la integridad física

<sup>18</sup> JOSEF DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Ed. Gredos, Madrid, pág. 237.

y espiritual son realidades humanas que no escapan al criterio teleológico inserto en lo humano, pues su valor también guarda relación con el servicio que posibilitan para la perfección o plenitud del hombre. Aquellos bienes se juridizan en la medida en que una persona cualquiera los suprime —parcial o íntegramente— en perjuicio del titular de los mismos; y así frente a esa injusticia consistente en no conservar “la igualdad ya constituida” se exige el restablecimiento de la “igualdad”, ya sea devolviendo el bien afectado o por medio de un bien sustituto, y además la sanción del “injusto”. Es decir, que en la doctrina tomista el “suum” aparece definido conforme a un determinado “ordo” entendido con una finalidad inserta en el propio ser, y que al hombre prudencialmente le corresponde ir determinando concretamente. Sólo hay facultad jurídica para reclamar “lo propio”, “lo debido” natural o legalmente, y esa pertenencia siempre tiene por razón de ser el bien personal y el bien común. La forma especificadora de toda realidad jurídica es la justicia, y en consecuencia sólo resulta legítimo atribuirle ser jurídico a las exigencias de justicia.

De este modo a estas pertenencias o atribuciones del hombre no puede en sentido estricto conferírsele al carácter de “absolutos” o “ilimitados”. Absolutum simpliciter significa<sup>19</sup> “lo separado desligado de cualquier cosa” o que “es por sí mismo” y es indudable que los derechos a que nos hemos referido carecen de esa nota de independencia total e incondicionalidad. Se admite pacíficamente que dadas ciertas condiciones pueden llegar a suprimírseles, como por ejemplo al delincuente que pierde su libertad, y además también sufren las exigencias o deberes hacia los otros y hacia la comunidad. De manera más radical digamos que el hombre y sus pertenencias tienen fines que dan razón de ser y al mismo tiempo justifican sus limitaciones;<sup>20</sup> la naturaleza humana explica el existir del hombre, sus posibilidades y sus obligaciones; así Leclercq afirma: “Si el hombre pretende desviar su poder de acción del fin para el que lo ha recibido, desaparece el carácter moral que hace de este poder un derecho. Ya no hay derecho, sólo hay violencia... Siempre que se reconoce un derecho al hombre, es necesario preguntarse la razón de este derecho, inquirir en qué forma ayuda al hombre a procurar su finalidad, a contribuir por su parte a la obra común del progreso... Decir que un derecho es absoluto implica solamente que este derecho es inviolable dentro de los límites que le asignan los motivos que lo justifican”.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1969, T. I., pág. 33.

<sup>20</sup> Ver JOSÉ CORTS GRAU, *Curso de Derecho Natural*, Ed. Nacional, Madrid, 1970, pág. 310.

<sup>21</sup> JACQUES LECLERCQ, *El derecho y la sociedad*, Ed. Herder, Barcelona, 1965, pág. 239.

## 5. Conclusiones

Saquemos para terminar algunas conclusiones que se derivan de las concepciones analizadas:

1º) Perder de vista el orden del ser y el deber ser inscripto en el mismo, y sustituirlo por el hombre como fuente inagotable de derechos: se puede así llegar a contradicciones manifiestas y a afirmaciones francamente erróneas. En efecto, por ejemplo frente al derecho a la vida se habla del derecho a la interrupción del embarazo, a la esterilización del esposo, al suicidio, etc.; y también se ha llegado a defender el derecho a la plena libertad sexual, el derecho a destruir las propiedades, etc. Es que la vida, la libertad, el cuerpo, son bienes posibilitadores de la perfección del hombre, pero también un uso contrario al orden natural, puede ocasionar la frustración como hombre o la perturbación del bien común.

2º) El subjetivismo jurídico, fiel a su base egoísta, no habla en general de deberes, y no en vano desde Grocio a Leibniz se olvida o menosprecia la justicia distributiva; es que para aquella corriente el problema del derecho es el de la libertad exterior, procurando evitar que su ejercicio acarree daño a otro. Mientras que Santo Tomás mira el derecho desde lo debido al otro o a la comunidad para el bien del hombre, en el subjetivismo jurídico se llega a concluir que lo social es una suma de libertades individuales al modo en que lo desarrolló el neokantiano de Stammler.

3º) El subjetivismo jurídico con su base racionalista y voluntarista puede degenerar en el absolutismo de Estado de Hobbes, en el liberalismo de Locke o en el anarquismo de Max Stirner. Al perder de vista el orden teleológico y jerárquico de las cosas, y que el ser es coextensivo de la verdad y el bien, se llega a negar la politicidad natural del hombre y el fin inscripto en su ser, el que se alcanza por el ejercicio de las virtudes.

4º) Los métodos deductivos y logicistas propios del voluntarismo jurídico no se armonizan con la realidad jurídica, que exige en cada caso la realización de lo justo. Para el realismo el conocimiento jurídico es obra de la razón práctica, la que es una extensión de la razón teórica, y tiene por finalidad una decisión prudencial, o sea intelectual, que precise en el caso la medida de justicia. Además, mientras que el racionalismo se maneja con hombres fuera del tiempo y del espacio, el realismo habla de los hombres de carne y hueso e integrados en determinadas comunidades históricas.

5º) Una de las causas de la teoría de los derechos de la personalidad como derechos subjetivos, responde a esa tentación que de-

riva del racionalismo jurídico, de hacer coincidir el derecho natural con el derecho positivo, olvidándose la naturaleza diferente de ambos. Es que cuando por inspiración de Thomasio se produce la ruptura irreconciliable entre derecho y moral y todo lo social se juridiza, es éste el único remedio para el desorden y para pretender conductas en el otro; como advierte De Finance "hay que rebasar la concepción individualista que sólo ve en el derecho la garantía de las libertades".<sup>22</sup>

6º) Finalmente, vemos que el intento de explicar los derechos de la personalidad como derecho subjetivo contradice la misma caracterización científica de éstos, en efecto vemos fracasar los intentos para distinguir entre sujeto y objeto, o incurrir en argumentaciones sin consistencias.

RODOLFO LUIS VIGO (H.)

---

<sup>22</sup> JOSEF DE FINANCE, *ob. cit.*, pág. 445.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### EL PRIMER CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA CRISTIANA. CRONICA

#### I

#### ANTECEDENTES DEL PRIMER CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFIA CRISTIANA

Cuando la Reina Isabel, al comprobar que Colón intentaba esclavizar a los indios dijo en el memorial del 30 de enero de 1494 "¿qué poder tiene mío el Almirante para dar a nadie mis vasallos?", puso en evidencia el verdadero espíritu de la Conquista de América. Vasallos eran, es decir, personas libres y, como tales, no solamente súbditos del Reino, sino destinatarios obligados del Evangelio de Cristo predicado por la Iglesia Católica Romana. Todo el resto de la historia de Iberoamérica, con todos los defectos, contradicciones y pecados propios de los hombres, confirma aquel espíritu fundacional y, por eso, hoy se puede afirmar que Iberoamérica es el único continente católico del mundo.

El reconocimiento permanente de este hecho fundamental, constituye el antecedente más remoto —pero siempre contemporáneo— del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. En efecto, en los últimos veinte años se fueron dando ciertos supuestos de un movimiento que culminó en la reunión ecuménica de octubre, algunos de los cuales me afectaban personalmente porque hacía por lo menos cinco lustros que venía sosteniendo que Iberoamérica podía ser el último refugio de la cultura católica de Occidente. Sobre este terreno abonado convergieron diversos factores que no sería fácil enumerar ordenadamente en pocas líneas.

En efecto, se advierte una conciencia cada vez más clara de nuestras verdaderas raíces históricas, precisamente cuando el Viejo Mundo parece renunciar a ellas. Simultáneamente con este hecho espiritual, en algunos países, particularmente en la Argentina, existe un mejor conocimiento del propio pensamiento filosófico. El actual escepticismo metafísico que cunde por el mundo parece producir en Iberoamérica la necesidad de buscar en sus propios supuestos históricos las fuentes del progreso espiritual. Quizá podría hablarse, particularmente en nuestro país, de cierta virginidad natural todavía intacta —por lo menos en su esencia— que le permite, en medio de un mundo descreído, afirmar los valores del espíritu y esperar un mundo más justo. Todos estos

factores, en verdad un poco inasibles, han producido en algunos pensadores católicos el vivo sentimiento de la necesidad de unirnos en todo el continente y fecundar, con el Mensaje cristiano, el pensamiento y la vida del hombre actual.

Todos sabemos, además, que en estos últimos decenios Iberoamérica ha sido tentada por diversas formas de pensamiento anticristiano, sobre todo por el marxismo, con el propósito de arrancarla de su verdadera tradición. Para evitar lo que sería la muerte de Iberoamérica y la negación de su destino histórico, muchos pensadores católicos han librado una larga, terrible y anónima batalla. Gracias a Dios, no hace mucho que la Argentina ha salido triunfante del ataque más profundo contra su propia esencia espiritual, cultural e histórica. Pero es claro que no todo se resuelve en una actitud de defensa —sin duda necesaria— sino en la actividad constructiva y creativa del pensamiento filosófico y teológico.

Esta actitud se ha ido concretando en diversas obras y fundaciones como la Asociación Católica Interamericana de Filosofía (1972) y la Sociedad Católica Argentina de Filosofía (1973). El fin mediato de toda esta actividad no es otro que la permanente renovación del pensamiento católico iberoamericano; inmediatamente en cambio, se hace evidente un fin intermedio que se concreta en publicaciones, reuniones, cursos, seminarios. Sólo faltaba convocar un gran Congreso que aglutinara a todos los pensadores auténticamente católicos.

Las líneas esenciales se perfilaban. Por eso, cuando surgió la idea de convocar el Congreso con un fin claramente prefijado, coincidió, providencialmente, con el centenario de la promulgación del más trascendental documento pontificio respecto de la filosofía cristiana; La encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII.

## II

### EL PROYECTO SE CONCRETA

En 1975 tuvieron lugar las primeras conversaciones entre el R. P. Ladusans S. I. y quien escribe, aunque entonces sólo se pensaba en un Congreso Iberoamericano. De todos modos, en febrero de 1976, el P. Ladusans interesó al Papa Pablo VI en una entrevista personal y el Sumo Pontífice sostuvo que no debíamos vacilar en realizarlo. Así las cosas, con ocasión del curso de postgrado que dicté en San Pablo sobre el trabajo en julio de 1977, mantuvimos con el Padre una reunión de toda una tarde de sábado en las Facultades de vía Anhanguera a veintiséis kilómetros de San Pablo. Me propuso que fuera la Argentina el país sede del Congreso porque consideraba que la Argentina es filosóficamente más fuerte. En esa ocasión, y ya con un esbozo del temario, propuse a mi vez ampliar el Congreso haciéndolo mundial. Al mismo tiempo, acepté el desafío y la enorme responsabilidad de realizarlo en la Provincia de Córdoba. Para ello ya teníamos el instrumento: La Sociedad Católica Argentina de Filosofía cuya presidencia provisoria ocupaba y que fue la institución que lanzó la convocatoria. En el pizarrón del aula donde, por la mañana, dictaba mis conferencias, dibujé un gran mapa de la Argentina y señalé sus principales ciudades. Acordamos que ninguna gran ciudad podía ser sede del Congreso, pues requeríamos un ambiente de retiro y recogimiento; así fue como indiqué el complejo turístico de Embalse de Río Tercero que, frente al gran lago, ofrecía las condiciones requeridas y, a la vez, situaba al Congreso en el corazón de la Argentina donde hundió sus raíces la tradición universitaria más antigua del país.



En setiembre entrevisté al Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina y Arzobispo de Córdoba, su Eminencia el Cardenal Raúl Francisco Primatesta y, por su consejo, constituí una comisión que, el 27 del mismo mes, elevó al Episcopado argentino una nota en la cual explicase la génesis del proyecto y se pide el auspicio del Episcopado. Terminábamos confesando lo que fue una constante durante todo el trabajo de preparación del Congreso: "Rogamos al Espíritu Santo que se digne iluminarnos tanto en la elección de los medios cuanto en su realización concreta para gloria Suya y de la Santa Iglesia Católica y la salud espiritual de las naciones iberoamericanas". En noviembre, la Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal decidió "gustosamente auspiciar la celebración del Congreso" (nota del 30-11-77). El primer paso estaba dado y el Congreso Mundial de Filosofía Cristiana se colocaba, así, bajo el Magisterio de la Iglesia.

A esta altura de mi narración es necesario recordar que Mons. Octavio N. Derisi jugaba en todo un papel esencial. Y se manifestó con más evidencia que nunca una suerte de natural entendimiento y colaboración: Monseñor me lamaba, de vez en cuando, "presidente nato" del Congreso; pero yo lo señalaba como el presidente más obvio por todo lo que él significa para el pensamiento católico argentino. Y así surgió esta doble presidencia que dio tan buenos resultados: Mientras Monseñor asumía la Presidencia de la Comisión Organizadora, yo hacía lo mismo con la Comisión Ejecutiva. En los preparativos transcurrió el año 1978 y era necesario interesar al Gobierno Nacional en una empresa que comprometía tan gravemente a la Argentina. Por ese motivo, en diciembre obtuvimos una entrevista con el Presidente de la Nación, quien comprendió inmediatamente la trascendencia del Congreso y nos brindó su ayuda. En la nota que dejamos en sus manos hacíamos referencia a "la especialísima situación de la Argentina en medio de un mundo en crisis" y al papel que puede jugar el pensamiento católico en la construcción de su futuro. El 17 de abril de 1979, el Congreso fue declarado de interés nacional.

Mientras tanto, no nos abandonaba un propósito muy querido aunque sabíamos difícil: Invitar al Santo Padre a inaugurar personalmente las deliberaciones. En 1977 pensábamos en Pablo VI, pero lo sabíamos muy enfermo; el fugaz paso de Juan Pablo I por el Pontificado casi no nos dio tiempo de hacer nada. La elección de Juan Pablo II, a quien conocíamos personalmente cuando era cardenal de Cracovia, nos llenó de esperanzas. El 15 de abril, el P. Ladusans le visitó y dejó en sus manos un extenso documento; el Santo Padre parecía muy interesado y sus declaraciones no ocultaban su deseo de visitar la Argentina. Este mismo año se fue agravando el conflicto con Chile por los territorios y mares del sur. En junio, mientras viajaba a Polonia y ante una pregunta, el Santo Padre no dudó en decir: "Voy a Polonia, pero mi corazón viaja hacia la Argentina". Cuando se le preguntó si, además de la invitación del Presidente, necesitaba algo más, respondió: "sí, un avión" (*La Prensa*, 3-6-79, p. 1). Nuestra esperanza crecía, pero pronto percibimos que, al asumir la mediación en el conflicto con Chile, su visita se había vuelto imposible. La posterior visita de Mons. Derisi no hizo más que confirmarlo.

El Gobierno de la Provincia de Córdoba declaró al Congreso de interés provincial y, a través del Ministerio de Bienestar Social, nos prestó valiosa ayuda. Las respuestas de los pensadores europeos y americanos fueron inmediatas y tuvimos la evidencia que el Congreso se perfilaba como una realidad insoslayable. A medida que los trabajos aumentaban Dios permitió que fuéramos duramente probados y los sinsabores y sufrimientos solamente El los conoce, pues nos siguieron hasta la misma inauguración del Congreso. Cuando todo pasó, comprendimos su secreto sentido y dimos gracias a Dios por ello.

Así, pues, el Congreso tenía (y tiene) dos fines: Uno inmediato, la celebración del centenario de la *Aeterni Patris* de León XIII; otro mediano, la revitalización del pensamiento filosófico católico enraizado en la verdadera tradición iberoamericana. De ahí el temario que comienza replanteando el antiguo y siempre presente problema de la filosofía cristiana y, luego, a través de una previa crítica a las diversas formas de inmanentismo, penetra en los eternos y actuales problemas de la filosofía cristiana y del mundo contemporáneo e iberoamericano.

Pero la clave para encontrar la coherencia interna del congreso ha sido su método, es decir, el modo de las invitaciones (que sigue, en el fondo, el modo universalmente aceptado) y el reglamento interno. El Congreso se propuso ser, abiertamente *católico*, sin equívocos, autodeclarándose tal y adherido al Magisterio de la Iglesia, sin vergüenza de la propia Fe, casi arrojando nuestro testimonio a la cara del mundo. Después de todo, en la Argentina, esa es y no otra nuestra tradición. Y así procedimos. De acuerdo con esta actitud esencial y con un principio académico universal, las invitaciones debían ser *estrictamente personales*. Eludíamos, así, las invitaciones a instituciones que hubieran desnaturalizado por completo nuestro Congreso.

Por otra parte, se cumplía un principio general: En este tipo de reuniones nadie vale por el pasajero cargo que ocupa sino por sus propios valores intelectuales, cuando existen. A esto debe agregarse la meticulosa redacción del Reglamento del Congreso que recoge y sistematiza estos principios. A ellos me ajusté implacablemente hasta el último minuto.

### III

#### LA CEREMONIA INAUGURAL

Aunque el Congreso como tal se desarrollaría, como ya se dijo, en Embalse, la solemne inauguración requería un marco distinto. Por eso dispusimos que Córdoba —a una hora y media de Embalse— fuese la sede de la inauguración y prestase, al Congreso, el marco de su historia y de su tradición cultural y religiosa. El día 21 de octubre, a las 17 horas, todo comenzó con la solemne Misa celebrada en la Iglesia Catedral y presidida por el Arzobispo de Córdoba, Mons. Dr. Raúl Francisco Cardenal Primatesta. El señor Presidente de la República, Tte. General (R) don Jorge Rafael Videla, llegó puntualmente acompañado por el Ministro de Educación y Cultura, Dr. Juan Llerena Amadeo y, con ellos, el señor Gobernador de la Provincia, General de Brigada don Adolfo Sigwald. Los congresistas, muchos de los cuales habían llegado a Córdoba el día anterior, asistieron junto con los fieles que llenaron las naves de la Iglesia Mayor de la ciudad. Veintiún países estaban representados, sin contar la Argentina. Para la antigua tradición cultural de Córdoba, se trataba de un hecho histórico de vastas proyecciones.

Leído el Evangelio, el Cardenal Primatesta pronunció una brava Homilía centrada en la pregunta de Pilatos a Jesús: "¿Qué es la verdad?", a la que presentó como un clamor (de nuestro mundo moderno), como una exigencia y como un anuncio. En esa perspectiva situó a la filosofía cristiana como preámbulo y disposición para la visión total de la verdad.

Concluida la Santa Misa, las autoridades, presididas por el Presidente de la República, se encaminaron a pie desde la Catedral al Teatro Libertador General José de San Martín, obligada cita de muchos hechos históricos para los cordobeses que siguieron atentamente la ceremonia. Esta comenzó con el Himno Nacional Argentino, entonado por el Coro de Niños Cantores de Córdoba del Instituto Domingo Zipoli. De inmediato, los asistentes pudieron escuchar un concierto del Coro de Niños Cantores de Córdoba, bajo la dirección de Emma Sánchez Lascú y al piano el profesor Arnaldo Ghione. En la segunda parte comenzó el acto propiamente académico. En el estrado se encontraban presentes el Presidente de la República, el Gobernador de la Provincia, el Ministro de Educación de la Nación, Mons. Dr. Octavio N. Derisi, el R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. I. y quien escribe. Leído el telegrama de Su Santidad el Papa Juan Pablo II, pronunció su conferencia Mons. Derisi, Presidente de la Comisión Organizadora, centrada en el problema de la ubicación de la inteligencia en su objeto formal, el ser trascendente. Este tema emergió de la íntima relación existente entre Santo Tomás de Aquino y la Encíclica *Aeterni Patris*, mostró al inmanentismo como el error fundamental de la filosofía de nuestro tiempo para concluir en la síntesis teológico-metafísica del Aquinate. Por un lado propuso su realismo esencial como la solución que requiere el hombre actual y, por otro, mostró a Santo Tomás como el "santo de la inteligencia". Inmediatamente hizo uso de la palabra, en nombre de los congresistas extranjeros, el R. P. Stanislavs Ladusans quien, en su vibrante alocución, además de recordar circunstancias que condujeron a la realización del Congreso, mostró el sentido filosófico de la *Aeterni Patris*. El acto concluyó con el discurso de apertura del Presidente de la Nación quien, en un discurso inusual en un Jefe de Estado de nuestro enloquecido mundo actual, indicó, con Juan Pablo II, la necesaria unidad de fe y pensamiento pero también del pensamiento y la acción; como hombre de gobierno señaló los peligros de una acción no presidida por el pensamiento y un "sano realismo filosófico" y, al reconocer que la filosofía es uno de los pilares de nuestra cultura, propuso como ejemplo el de "nuestra Iglesia Católica, cuando exalta su revitalizado sentido ecuménico ofreciendo la verdad a todos los hombres de la tierra a quienes propone a través del Vicario de Cristo con palabras de la filosofía perenne, una acción destinada a construir en solidaria tarea, un mundo más justo y más libre, donde reinen la paz, la concordia y la dignidad". Con pocas palabras más, declaró inaugurado el Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana.

A continuación y en los mismos salones del teatro se ofreció un lunch que sirvió para renovar encuentros y establecer nuevas relaciones. Concluida esta reunión, todos los congresistas fueron trasladados a Embalse donde, a la mañana siguiente debían comenzar las tareas del Congreso.

#### IV

#### EL DESARROLLO DEL CONGRESO

El Congreso comenzó el lunes 22 a las 9 horas en el gran salón de sesiones del hotel 6. El tema: *El hombre cristiano y las implicaciones filosóficas existentes en su adhesión a Cristo Redentor. La Metafísica cristiana*. El primer orador del Congreso fue don Angel González Álvarez, de la Universidad de Madrid, quien desarrolló el tema "El hombre cristiano y el misterio del amor" donde mostró extensiones originales de su pensamiento tomista. Luego de la breve

discusión, el prof. Robert Caponigri de la Universidad de Notre Dame (USA) iluminó aspectos esenciales de la actitud filosófica cristiana dentro del pensamiento actual; tituló su conferencia "The legacy of Aeterni Patris". El profesor Ivan Gobry, de la Universidad de Reims, propuso su tema "Philosophie et Christianisme", de brillante factura, cuya conclusión fue clara: La filosofía ha sido salvada por el Cristianismo, que no solamente le proporciona su objeto material, sino que le hace cumplir una tarea santa. El gran historiador de la segunda escolástica, expositor del problema de la causalidad, de la trascendencia y otros temas, el P. Carlo Giacon (Padua), se ocupó del tema: "Una metafísica embrional del Absoluto". Nuestro bien conocido P. Ismael Quiles S. I. (Buenos Aires) expuso sobre "Metafísica y Cristianismo" mostrando que la Revelación respeta el "en sí" del hombre y cómo es posible, para una filosofía cristiana, una metafísica auténtica. Por fin, el R.P. Stanislavs Ladusans S.I. (San Pablo) mostró con claridad la "Originalidade cristã da filosofia".

La gran cantidad de trabajos hizo necesario que los plenarios continuaran por la tarde (alterando un poco su carácter de "plenarios") y aun así la mayoría de los autores se quedaron sin exponer. El primer expositor de la tarde fue el R.P. Victorino Rodríguez O.P. (Madrid) y lo hizo sobre "El sentido teológico de la existencia", es decir, sobre los diversos modos de vinculación del hombre con Dios. A su vez, fundado en su metafísica de la 'habencia', el Dr. Agustín Basave Fernández del Valle (Monterrey) mostró, en su trabajo sobre "La Metafísica cristiana", que esta metafísica es el método filosófico en el cual la fe cristiana y el intelecto natural se unen en la conjunta investigación de la verdad metafísica. El R.P. Benedetto D'Amore O.P. (Roma) acentuó este aspecto al mostrar "La funzione della filosofia nel Cristianesimo" pero desde la perspectiva de la Encíclica *Aeterni Patris*. A continuación el prof. Josef Seifert (Dallas) propuso su tesis sobre "La Philosophie et la Foi", y el ilustre investigador prof. José María da Cruz Pontes (Coímbra) —autor de la obra más importante sobre Pedro Hispano, 1964— leyó su trabajo: "O Cristianismo perante os valores culturais: as hesitações da Patrística até a síntese agustiniana".

Las sesiones especiales del día lunes se repartieron entre los hoteles 7 y 4. En el primero se trató el tema *La filosofía cristiana frente a la lógica y las filosofías nominalistas de hoy*, bajo la presidencia de la prof. Maria Adelaide Raschini (Génova). El primer orador fue el R. P. Teófilo Urdánaz O.P. (Madrid) cuyo trabajo lo dice todo en su título: "La filosofía analítica actual y su terapia mediante la filosofía cristiana" y a él le siguió la exposición del profesor Augusto Furlán (Córdoba) quien se ocupó del problema de la intencionalidad en su comunicación "Para la historia de la intencionalidad lógica". Gustó este trabajo y también el estudio del prof. Héctor Vargas (Córdoba) sobre "Nominanismo y lógica". Siguiendo una línea de investigación que ya le conocíamos, Adalberto Villecco (Tucumán) departió con aguda penetración sobre "La lógica actual y la existencia de Dios"; cerraron la sesión dos excelentes comunicaciones: Una del P. Jaime Vélez Correa (Bogotá), "Reflexión tomista sobre la verdad" y el P. Gustavo E. Ponferrada (La Plata) sobre "Lógica y realidad" donde reafirma, luego de original planteo, el realismo metafísico.

La sesión especial nº 2 consideró el tema *Filosofía cristiana, Antropología y Psicología* bajo la presidencia del Mons. Dr. Guillermo Blanco (Buenos Aires) y la secretaria del prof. Alberto Fariña Videla (Buenos Aires). El primer orador fue el prof. Damian Fedoryka (Texas) sobre "Heidegger's Ontology and the christian vision of man's Being" que causó una excelente impresión; siguióle

el R.P. Abelardo Lobato O.P. (Granada) quien mostró las líneas esenciales de una "Filosofía cristiana de la libertad". De modo coherente con los planteos anteriores, se siguió la exposición del P. Héctor Mandrioni (Buenos Aires) sobre "Hombre e iniciativa" y el estudio de la prof. María do Carmo Tavares de Miranda (Recife) que se ocupó de "una Antropología filosófica. Visao bíblica". Cerraron la tarde el presidente de la Sociedad Mexicana de Filosofía, prof. José Luis Curiel, quien habló sobre "Hombre cristiano y metafísica cristiana" y don Santiago Vidal Muñoz (Santiago de Chile) quien buscó expresar la totalidad de una antropología en su trabajo "Sentido y trascendencia de la concepción del hombre entero". El día lunes 22 había llegado a su fin.

La sesión plenaria del martes 23 era particularmente delicada y había sido objeto de mi especial preocupación dado su carácter crítico: *Examen crítico de las formas del immanentismo, ateísmo y neomodernismo en el mundo actual. La justicia y el marxismo*; ejerció la presidencia el Dr. Agustín Basave Fernández del Valle (Monterrey, México) y la secretaria la prof. Ana Escribar (Santiago de Chile). El primer expositor fue el prof. Tarcisio M. Padilha (Río de Janeiro) quien se ocupó del tema 'Da morte de Deus a morte do homem', mostrando con gran claridad cómo de la negación de Dios se sigue la destrucción del hombre. Inmediatamente expuso el R.P. Alfredo Sáenz (Paraná) sobre "Modernismo y teología de la liberación" que puso al desnudo, de modo magistral, el sentido y las incoherencias, la negatividad y sus consecuencias de la llamada "teología de la liberación". El ambiente había sido como galvanizado por las comunicaciones anteriores y, sin embargo, la atención no bajó un milímetro ante la calidad de los trabajos posteriores en una sesión que, por momentos, pudo señalarse como uno de los momentos cumbres del Congreso: El R.P. Miguel Poradowski (Valparaíso) se ocupó inmediatamente de "El immanentismo y sus repercusiones en la teología contemporánea", con acumulación de datos y sesudas reflexiones; siguió el R.P. Carlos M. Buela (Buenos Aires) sobre "Actualidad de la tarea filosófica frente a las nuevas desviaciones doctrinales" que centró su reflexión sobre el neomodernismo al cual mostró (y condenó) en sus instancias principales. Esta sesión matutina concluyó parcialmente con el excelente trabajo del prof. Sergio Sarti (Trieste): "Rivoluzione moderna e rivoluzione cristiana" que fue una profunda reflexión sobre el superhombre de Nietzsche y el "hombre nuevo" cristiano.

La sesión continuó por la tarde bajo la presidencia del prof. José M. da Cruz Pontes (Coimbra) y la secretaria del prof. Augusto Furlán (Córdoba) exponiendo, primero, la prof. María Adelaide Raschini (Génova) sobre "Giustizia e nominalismo". De este terreno de los principios se pasó al de los hechos con la comunicación del prof. Peter Babris (Illinois) con su valiente trabajo sobre "Oppressed Churches in the communist-Dominated areas", acentuándose este aspecto crítico con los tres trabajos finales: El Dr. Alberto Boixados (Córdoba) se refirió a "Interpretación teológico-filosófica del arte de Picasso"; el R.P. Vincent Miceli S.I. (Dallas) se refirió a "St Thomas, Justice and Marxism" concebido con el mismo rigor que su valiente libro *The gods of atheism* (1971) y el prof. Janis Skrundens (New York) ahondó la crítica con su estudio "Justice in the concept of Marxism".

Las dos sesiones especiales del día se distribuyeron del siguiente modo: La sesión 3 sobre *Filosofía cristiana y ontología* fue presidida por el prof. Angel González Alvarez (Madrid) actuando como secretario el prof. Carlos R. Kels (Paraná). La primera exposición estuvo a cargo del prof. André Mercier (Berna) sobre "Metaphysique du Temps", sobre todo referida a los aportes de la ciencia moderna y de clara inspiración agustiniana pascaliana. Mons.

Dr. Octavio N. Detisi (Buenos Aires) buscó mostrar, sobre todo en la doctrina de la participación, "El fundamento de la metafísica tomista" y el R.P. George McLean (Washington) restringió su exposición al tema "Being as Act in Aristotle and Christian Philosophy". Trató de reencontrar la metafísica clásica el prof. Iulo Brandão (Campinas) en confrontación con el immanentismo en su trabajo "Filosofía cristã e ontologia". Particularmente riguroso fue el estudio del P. Luis Ferro O.P. (Tucumán) titulado "Reflexiones acerca de un enfoque metafísico de la analogía", mientras se abocó a resolver problemas de las fuentes el prof. Valentín García Yebra (Madrid) en su interesantísimo trabajo "Las traducciones latinas de la Metafísica de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás". Cerró la sesión una afirmación del realismo al modo de Gilson, por el prof. Juan Ossandon Valdéz (Valparaíso) al ocuparse de "Realismo y Cristianismo". La coherencia interna no podía ser mayor.

Comenzó también la primera parte de la sesión especial n° 4 sobre *Ética y política cristianas*, presidida por el Dr. José Pedro Galvão de Sousa (San Pablo), actuando como secretario el prof. Carmelo Palumbo (Buenos Aires). El primer expositor fue el prof. John Crosby (Dallas) sobre "Value and Bonum: a Contribution to the Dialogue between Realist Phenomenology and Thomism". Le siguió el P. Marcos González O.P. (Buenos Aires) con su comunicación sobre "Filosofía cristiana y política" donde sienta las bases esenciales de una recta política y el prof. Josef Seifert (Dallas) acerca de "What is and what motivates a Moral Action?" Dentro de la misma orientación, el Dr. Edgardo Fernández Sabaté (Tucumán) se ocupó de "El orden natural de la justicia" integrado mediante los cuatro géneros de justicia de los cuales ninguno puede faltar sin vulnerar la justicia como tal. El R.P. Raúl Sánchez Abelenda leyó el trabajo del prof. Gustavo Corbi (Buenos Aires) —ausencia por enfermedad— sobre "Julio Meinvielle, maestro y filósofo cristiano". El prof. Diego F. Pró (Mendoza) cerró las tareas de la tarde con su estudio "El conocimiento moral en Brentano".

El miércoles 24, a las 9 horas, se inició la sesión plenaria III sobre *Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural*, presidida por el Dr. Stanislavs Ladusans S.I. (San Pablo) actuando como secretario el R.P. Julio R. Méndez (Salta). Sobre "Distinción e integración de lo natural y lo sobrenatural" disertó, como primer orador, Mons. Dr. Virgil Gheorghiu (París) cuya tesis esencial consiste en sostener que todo utopismo es herético. A su exposición replicó el R.P. Dr. Edmundo García Caffarena (Rosario). Le siguió en el uso de la palabra el prof. Pietro Prini (Roma) quien expuso su trabajo "L'aproxia filosofico al mistero cristiano" que provocó las intervenciones de los profesores Pinto de Figueiredo (Brasilia), R.P. Ismael Quiles (Buenos Aires) y Estela Vázquez (Bs. As.). El R.P. Julio Terán Dutari (Quito) expuso sobre "La teología de lo natural y lo sobrenatural ante la concepción filosófica de la analogía del ser"; inmediatamente leyó su trabajo el R.P. Emilio Silva Castro (Río de Janeiro) "En torno al concepto de philosophia perennis", el cual fue seguido por el Dr. Heinrich Beck (Bamberg) para referirse al tema "Analogía de la Trinidad: una llave para problemas estructurales del mundo actual"; este trabajo provocó una viva discusión en la que intervinieron los profesores Echaui, Basave, Terán Dutari, de Finance y otros. En esta sesión se recibió la noticia del fallecimiento del Cardenal Antonio Caggiano a quien, en el mismo acto, se rindió homenaje por iniciativa de Mons. Derisi.

Por la tarde, la sesión especial n° 4 continuó con la segunda parte del tema *Ética y política cristianas*, bajo la presidencia del prof. Dr. José Luis Curiel (México) actuando como secretario el prof. José Manuel Pereda Crespo (Puebla). Esta sesión, de interesantísimo trámite, comenzó con la exposición

del prof. Dr. José Pedro Calvão de Sousa (San Pablo) sobre "Direito natural e direito cristão" que agradó sobremanera a todos. Le siguió el R.P. André Vincent O.P. (Aix en Provence) sobre "Les fondement des droits de l'enfant" y el Dr. Juan Alfredo Casaubon (Buenos Aires) con su comunicación sobre "El problema del derecho injusto". Causó una especial conmoción por su actualísimo contenido el trabajo del prof. Edmundo Gelonch (Córdoba) acerca de "Subversión terrorista y derechos humanos en la doctrina de Francisco de Vitoria"; apuntó, con original investigación, hacia la solución jurídico-moral del problema de la subversión terrorista. Le siguió en el uso de la palabra el Dr. José María de Estrada (Buenos Aires) con sus "Reflexiones sobre la persona en Santo Tomás y la filosofía actual" y cerró la sesión el Dr. Carlos I. Massini (Mendoza) con su ajustado estudio "Sobre justicia y marxismo".

La sesión especial nº 5 consideró el tema *Filosofía cristiana y educación*, actuando como presidente el prof. Dr. Tarcisio M. Padilha (Río de Janeiro) y como secretario el prof. Artemio Félix Amero (Córdoba). El primer expositor fue el prof. Hanns Ludwig Lippmann (Río de Janeiro) sobre la filosofía de la esperanza y le siguió el Dr. Francisco J. Vocos (Buenos Aires) que expuso su comunicación sobre "Lo natural y lo sobrenatural en la educación". A continuación el prof. Ralph McNerny (Notre Dame) leyó su trabajo "Nemo credit nisi volens" y el prof. Jesús González (Santiago de Chile) expuso sobre "Filosofía cristiana y educación", cerrando la sesión el prof. Romano Galeffi (Bahía) quien se refirió al tema "Razón y fe".

El día jueves 25, los congresistas se merecían un descanso y todos los que quisieron fueron trasladados a la ciudad de Córdoba para cumplir un programa consistente en visitas a los monumentos principales y a la Universidad. Por la tarde, un pequeño grupo de congresistas extranjeros presididos por el Presidente de la Comisión Ejecutiva, acudió al Seminario de Nuestra Señora de Loreto (el primero fundado en territorio argentino) para asistir al acto de entrega de la biblioteca del abate Raoul Carton por parte de la señora Rosa Ferreyra de Roca y su familia al Seminario. Esta valiosa biblioteca de filosofía medieval fue adquirida por el Arquitecto Roca en Francia de manos de los herederos de Carton al estallar la Guerra Mundial. Poco más tarde, todos los congresistas fueron trasladados nuevamente a Embalse.

El viernes 26 por la mañana prosiguieron los trabajos con la sesión plenaria IV sobre *Contemplación y acción. Filosofía y mística cristiana, hoy*. Esta sesión fue presidida por Mons. Dr. Giorgio Giannini (Roma) actuando como secretario el prof. Horacio Picco (Pergamino). El primer expositor fue el filósofo polaco prof. Stefan Swiezawski (Varsovia) cuyo tema versó sobre "La philosophie du Chrétien comme recherche de la vérité et sa contemplation". La viva y profunda exposición del profesor Swiezawski fue seguida de otra no menos notable a cargo del prof. Frederick Wilhelmsen (Dallas) sobre el problema de la contemplación en relación con la *Aeterni Patris*: "Cien años después". El R.P. Remo Bessero-Belti (Stresa, Italia) se ocupó del problema "Distinzione e integrazione dell'ordine naturale e dell'ordine soprannaturale in Antonio Rosmini". El Dr. Francisco García Bazán (Buenos Aires) expuso su comunicación "Fenomenología de la mística cristiana". El filósofo polaco prof. Stanislaw Grygiel (Cracovia) criticó la dialéctica siervo-señor del hegelismo en su notable trabajo "Quand disparaît le rapport père-fils...". Se pudo apreciar la fina penetración metafísica de Pier Paolo Ottonello (Génova) en su trabajo "Logos ed eros". La sesión matutina concluyó con la comunicación del prof. Raymond Macken (Lovaina) sobre "Deseo natural y vocación sobrenatural del hombre en la filosofía de Enrique de Gante". Por la

tarde y bajo la presidencia del R.P. Dr. Ismael Quiles S.I. (Buenos Aires) se reinició la sesión con el trabajo del prof. Evaghélos Mousopoulos (Atenas) sobre "Contemplation et création dans l'Art Religieux". Mons. Dr. Guillermo Blanco (Buenos Aires) reafirmó la inteligencia espiritual del hombre en su comunicación "La concepción del hombre como homo faber" y la Dra. Judith García Caffarena (Rosario) subrayó la primacía de la contemplación en su estudio "Contemplación y acción". La más fina espiritualidad cristiana se hizo presente en las páginas del prof. Manuel B. Trías (Bahía Blanca) sobre "Dos palabras de la oración del Señor: Padre, Nombre". El prof. Walter Artus (New York) mostró el valor filosófico-místico de Lulio en su comunicación "Lulio, pensador cristiano de tono metafísico" y el prof. José Ramón Pérez (Córdoba) cerró el plenario con su estudio "Fides quaerens intellectum: coordenadas antropológico-metafísicas".

La tarde de este viernes continuó la sesión sobre *Filosofía cristiana y educación* (n. 3) bajo la presidencia del R. P. Dr. Gustavo E. Ponferrada (La Plata) y la secretaria de la profesora Nélida M. A. Freites (Mendoza). Se pudo escuchar la relación especulativa de Mons. Dr. Giorgio Giannini (Roma) sobre "Filosofía cristiana e filosofía perenne" en la que propuso una solución original y ortodoxa. Inmediatamente el Arq. D. Patricio Randle (Buenos Aires) se ocupó de "La significación de las artes liberales en la educación cristiana" y el R. P. Dr. José G. Vigidal de Carvalho (Mariana-Minas Gerais) expuso su trabajo sobre "A Universidade a luz da filosofia cristã". Además de estas comunicaciones sobre la educación universitaria, el prof. Dr. Belisario Tello (Córdoba) leyó su trabajo sobre "Lealtad y amistad"; el problema educativo reapareció en el estudio del P. Agostino Giordano (Salerno) sobre "Il 'De Magistro' di S. Tommaso e l' 'Ecclesiam Suam' di Paolo VI" y referido a la formación sacerdotal en el estudio del R. P. Emilio Baubeta (Montevideo) sobre "La formación del sacerdote".

La sesión especial nº 6 versó sobre *La filosofía cristiana, el trabajo y la técnica. La historia e Iberoamérica a la luz de la filosofía cristiana*; ejerció la presidencia el prof. Dr. Sergio Sarti (Trieste) y la secretaria el prof. Dr. Kenneth L. Schmitz (Toronto) sobre el tema "Technical form and power as the artifactual basis of culture" y le siguió el R. P. Dr. José Rubén Sanabria (México) sobre "El trabajo, expresión de la grandeza y de la miseria del hombre". El problema del derecho natural, aunque en otro planteo y desde otra perspectiva, reapareció en la comunicación del Dr. Olsen A. Ghirardi (Córdoba) al exponer sobre "Physis y nomos en la época actual". La historia y el sentido de la historia de Iberoamérica con especial referencia al General San Martín, fue el contenido de la comunicación del prof. Dr. Pedro Baquero Lazcano (Córdoba) titulada "La historia e Iberoamérica a la luz de la filosofía cristiana". En esa misma línea de la filosofía de la historia se planteó el problema "¿Qué es el hombre cristiano?", el prof. Dr. Lino Rodríguez-Arias Bustamante (Mérida, Venezuela) y cerró la sesión la tocante comunicación del prof. Juan Manuel Pereda Crespo (Puebla) sobre "Misión de Iberoamérica".

El Congreso ya llegaba a su fin y, con él, las memorables deliberaciones de filósofos y pensadores católicos venidos de todo el mundo. El día sábado 27, a las 9.30 horas, comenzó la Sesión Plenaria final dedicada por entero a honrar la figura de Santo Tomás de Aquino: *Santo Tomás, hoy, como modelo de creatividad filosófica y santidad de vida*. Es decir, se trataba de mostrar al Aquinate tanto como filósofo cuanto como santo de la Iglesia. Para el primer aspecto, el Congreso designó dos expositores: El primero fue el venerable



filósofo cristiano R. P. Joseph de Finance (Roma), quien se refirió al tema: "L'accueil tranquille des faits par Saint Thomas": tomando como base el caso de la generación espontánea, el P. de Finance mostró exactamente lo que expresa el título de su comunicación: el acogimiento tranquilo de los *hechos*, tal como se dan, en el realismo de Santo Tomás, actitud básica del filósofo. En segundo lugar, expuso el P. Victorino Rodríguez O. P. (Madrid) quien, en su estudio, "Santo Tomás de Aquino, filósofo cristiano" mostró con gran maestría las diversas facetas de su figura de filósofo. Pero faltaba la figura de uno de los más grandes místicos de la humanidad y Mons. Dr. Adolfo Tortolo (Paraná) se ocupó con emocionante fervor de "Santo Tomás de Aquino el Santo". El Congreso tocaba a su fin.

Llegamos así a la solemne sesión de clausura, por la tarde del mismo día sábado a las 16.30. Ocuparon la mesa directiva: Mons. Dr. Octavio N. Derisi, el prof. Dr. Angel González Alvarez, el prof. Dr. R. P. Stanislavs Ladusans S. I., el prof. Dr. Agustín Basabe Fernández del Valle, el prof. Dr. Tarcisio M. Padilha, el prof. Dr. Alberto Caturelli y el R. P. Dr. Gustavo E. Ponferrada. En un clima de amistad y de espiritualidad cristiana, se rindieron tres homenajes a filósofos católicos recientemente fallecidos: El prof. Dr. Raúl Echauri (Rosario) expuso sobre "Etienne Gilson", el maestro recientemente desaparecido. El prof. Dr. Pier Paolo Ottonello (Génova) lo hizo, en emocionadas palabras, sobre "Michele Federico Sciacca" y, por último, el R. P. Héctor Muñoz O. P. (Tucumán), lo hizo sobre un pensador católico argentino, don Sisto Terán. En este acto, el P. Muñoz presentó el bello libro póstumo de Terán, *Santo Tomás de Aquino poeta del Santísimo Sacramento*.

Las deliberaciones habían llegado a su fin y tocaba a quien escribe estas líneas, cerrar el Congreso. Así se hizo exponiendo lo que pretende ser la filosofía del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana y que intitulé "Vetera novis augere et perficere" que es, precisamente, el tema del Congreso. No corresponde que resuma aquí su contenido. Solamente diré que, al final de mi exposición, revelé lo que había sido una constante desde que comenzó la organización del Congreso: Su Invitada de Honor ha sido siempre la Virgen Santísima. Y así deseo que conste.

A continuación, el R. P. Dr. Stanislavs Ladusans S. I. hizo entrega a Mons. Dr. Octavio N. Derisi, del diploma que lo consagra Presidente Vitalicio de Honor de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía. El P. Ladusans fue, a su vez, sorprendido por las autoridades del Congreso que le hicieron solemne entrega del diploma por el cual se le otorgaba, en el acto, el título de Presidente de Honor del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana. Instantes después se entregaron, a los principales filósofos extranjeros, los diplomas por los cuales eran incorporados a la Sociedad Católica Argentina de Filosofía como Miembros de Honor. Y como el Congreso, por expresa voluntad de sus organizadores, antes que de los hombres era de Dios, en el mismo escenario de las deliberaciones se celebró la Santa Misa oficiada por los sacerdotes congresistas y seguida con gran fervor por los demás.

## V

### CONSECUENCIAS DEL CONGRESO

El primer efecto que ha tenido el Congreso es el expresado por muchos de los extranjeros que vinieron y los argentinos que participaron de corazón: Un sueño aparentemente imposible se había hecho realidad: Los mismos orga-

nizadores del Congreso no esperábamos que todo se diera bien. Y, sin embargo, se dio. El testimonio de los extranjeros fue unánime: Este Congreso, en la actual situación espiritual de Europa, no hubiese sido posible; en cambio lo fue en Iberoamérica y en la Argentina en particular, como si fuera un misterioso signo que nosotros especialmente, los católicos argentinos, debemos esforzarnos por descifrar. En medio del secularismo y el pluralismo equívoco —que nos acechan también aquí en diversas formas— hemos podido proclamar ante el mundo todo lo contrario: que debemos *sacralizarlo* todo en la *unidad* de la Verdad.

Otro efecto inmediato del Congreso —que en realidad era el Congreso mismo— ha sido el ofrecimiento de un *público testimonio* de nuestra Fe, sin miedos ni respetos humanos. Este testimonio ha proclamado también, que no solamente no existe incompatibilidad entre la Fe y la Revelación cristianas y la más estricta filosofía como ciencia natural, sino que solamente la filosofía cristiana —iluminada por el influjo de la Revelación— puede satisfacer las más hondas apetencias del hombre como hombre. Por eso, la filosofía cristiana ofrece la solución para los problemas que el materialismo, el activismo pragmatista, el secularismo y el pseudo pluralismo no han podido, ni podrán, solucionar.

El Congreso ha demostrado (como lo venimos sosteniendo en diversas publicaciones desde hace más de veinte años) que es necesario, impostergable y de veras posible, un apostolado intelectual de gran jerarquía cultural, sobre todo en Iberoamérica. Si los principios de la filosofía católica fecundan las inteligencias de los creadores de cultura, la re-evangelización del mundo está asegurada y, con ella, la restauración de todas las cosas en Cristo. Esta misión que me he impuesto en mi propia vida intelectual, en el campo de la cultura de nuestro continente y del mundo, es por demás clara. Y lo más impresionante es que, hoy, el Santo Padre Juan Pablo II proclama la necesidad de una pastoral en el campo de la cultura. El marxismo, sobre todo después de las enseñanzas de Gramsci, el gran maestro de la “revolución cultural”, ha practicado, con gran eficacia, esta especie de pastoral al revés. Ha llegado la hora de que un adecuado apostolado cultural elimine aquella revolución “cultural”, fecunde las inteligencias y las almas y logre abrir un mejor futuro para este mundo desgarrado. He aquí nuestra misión.

Desde este punto de vista, parece muy urgente aventar un falso “pluralismo” que suele presentarse como “exigido por la realidad” so capa de una mentida “capacidad de convivencia” que no es más que habilísima nueva máscara de la anterior “revolución cultural” secularista, esclavizante y anti-cristiana.

Este falso pluralismo, que, en el fondo, relativiza la Verdad resuelta y disuelta en las situaciones, engaña a muchos católicos y hombres de buena voluntad. Por eso, otro fruto inmediato del Congreso ha sido el poder ver con claridad que es necesario reafirmar nuestra ortodoxia doctrinal y obediencia al Magisterio como basamento seguro para nuestra empresa. Como les digo frecuentemente a mis alumnos: Debemos buscar el oro en casa (la Casa del Padre) y no el oropel fuera de ella. Para que este propósito sea cumplido, el Congreso se propuso remover hasta sus raíces el pensamiento católico iberoamericano y argentino y, si Dios lo permite, de todo el mundo.

En este sentido, aquella sociedad que, al menos hasta cierto punto, se haya liberado de una secularización total, se convierte en esperanza y punto de partida para revertir el proceso. Iberoamérica está en esa situación porque su tradición se mantiene intacta: Grecia y Roma, cuya cultura ha sido transfi-

garada por el Cristianismo que le dona un "nuevo ser", son el fundamento y luego la península Ibérica que conquista, evangeliza y asume el Nuevo Mundo. Esta tradición greco-latina-ibérica y católica tiene en sí misma los principios de solución para los problemas más graves del mundo de hoy. La Argentina debe adquirir plena conciencia de este hecho de enorme importancia. Ella que es la península que penetra en el inmenso mar, frente al nuevo Mediterráneo que es el Atlántico, debe percibir el noble destino histórico que le señala su Fe, su cultura, la historia, la geografía y el estado del mundo secularizado de hoy.

Señalaré, por último, que en la reunión de la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, llevada a cabo la tarde del miércoles 24, se resolvió, como fruto del Congreso y extensión de su propia obra, realizar, cada dos años y a partir de 1981, Congresos Católicos Nacionales de Filosofía, con publicación del volumen de lo tratado sobre un único tema. De ese modo, esas reuniones se transformarán en un verdadero movimiento e influirán profundamente en el alma nacional y en la seriedad de los estudios filosóficos. Mientras esperamos la publicación de los volúmenes de las Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, debemos recordar que la finalización del Congreso no significa descanso, sino comienzo de una nueva etapa de la lucha de siempre por restaurar todas las cosas en Cristo.

ALBERTO CATURELLI  
Univ. Nac. de Córdoba  
CONICET

## CONCLUSIONES DEL PRIMER CONGRESO MUNDIAL DE FILOSOFÍA CRISTIANA

Inaugurado oficialmente en el Teatro Libertador de la ciudad de Córdoba, las sesiones de estudio del Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana se llevaron a cabo en los Hoteles de Turismo de Embalse.

El Congreso puso de relieve la pujanza y vitalidad del pensamiento filosófico cristiano —sobre todo del Tomista— en el mundo y, de un modo particular en nuestro país. También puso de manifiesto la unidad en las verdades esenciales de la *philosophia perennis*, dentro de las diferentes tendencias de la Filosofía cristiana.

Damos a continuación las Conclusiones fundamentales, a que ha arribado este Congreso, y que ponen de manifiesto el cuerpo doctrinal del pensamiento cristiano.

### I. Esencia y Existencia de la Filosofía Cristiana

Existe una *Filosofía cristiana*. Para demostrarlo basta advertir el hecho de la coincidencia de innumerables filósofos en un conjunto de verdades esenciales para el hombre y su vida temporal y eterna.

Si embargo, esta Filosofía se constituye, como Filosofía desde la evidencia de las primeras verdades objetivas trascendentes, aprehendidas y desarrolladas por la razón humana. Vale decir, que en su *esencia* se trata de una *Filosofía estrictamente tal*, de tal modo que ningún elemento ajeno a ella puede penetrar o formar parte de dicha esencia.

La Filosofía cristiana no es tal, por ende, en su *esencia*, sino sólo en *existencia*.

En efecto, la influencia de la verdad cristiana no se ejerce directamente sobre su estructura esencial, sino sólo a través del Filósofo que la realiza. El Filósofo, que es además cristiano, *como cristiano*, conoce y está en posesión de una serie de verdades reveladas por Dios; las cuales, desde fuera de la Filosofía misma, lo pueden ayudar a ver mejor y evitar ciertos errores filosóficos y a buscar, con un esfuerzo puramente intelectual, una demostración filosófica de alguna de ellas: por ejemplo, de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma, de la existencia de Dios y del orden moral y jurídico natural. El hecho de que la Revelación le enseñe que en Cristo hay una naturaleza humana perfecta, que no es persona humana, lo ayuda, en un plano puramente filosófico, a buscar la distinción entre naturaleza o substancia completa y subsistencia.

Esta influencia de la verdad cristiana se ejerce, pues, sobre la existencia de la Filosofía, a través del Filósofo que la ejerce; pero sin tocar en lo más mínimo la esencia de la Filosofía, pues la inclusión de las verdades reveladas en ella, desnaturalizaría la esencia de la misma, como sabiduría racional iluminada y determinada por la verdad trascendente del orden natural. Por eso mismo, una vez elaborada, esta Filosofía se presenta como estricta Filosofía ante cualquier Filósofo, pues ella vale por los argumentos racionales que la fundan; y no en la Revelación, que, desde fuera, la puede haber ayudado a encontrar la verdad filosófica pero por un camino estrictamente racional.

## 2. El intelectualismo Realista

Desde esta Conclusión fundamental, el Congreso puso en evidencia una segunda —acaso la más relevante y significativa— Conclusión: el *Realismo Intelectualista*, principalmente el *Tomista*, frente al *Inmanentismo* de la Filosofía Moderna y Contemporánea.

Por diversos caminos, la Filosofía Moderna y Contemporánea llega a encerrar el pensamiento en la inmanencia de su acto, al hacer imposible la aprehensión inmediata del ser o verdad trascendente.

En efecto, por una parte, el *Racionalismo* —Descartes, Leibniz, Spinoza y más tarde Hegel—, al descuidar o prescindir totalmente de la intuición sensitiva de la realidad concreta, pierde el contacto inmediato con el ser del mundo y del yo y reduce el pensamiento a una *imagen* desarticulada del ser trascendente o, lo que es mucho más grave, a un conocimiento divino puramente inmanente —panteísmo—. Sin la presencia inmediata del ser en el acto de entender, éste no podrá jamás saber si a esa imagen responde una realidad transubjetiva o no; y el problema “*del puente*”, entre el concepto y su objeto, que inmediatamente se plantea, es insoluble y conduce inexorablemente al solipsismo inmanentista.

Por otro extremo, el *Empirismo* sensista —Locke, Berkeley, Hume y actualmente el Positivismo lógico matemático— al privar a la inteligencia de su objeto formal propio, *el ser trascendente*, la encierra lógicamente en la inmanencia subjetivista y nihilista, ya que los fenómenos, destituidos de ser, son esencialmente subjetivos —el *esse est percipi*, de Berkeley— y, en definitiva, *nada*. Los aspectos o contenidos esenciales del concepto son substituidos por meros signos o palabras —*Nominalismo relativista*—.

El Criticismo kantiano, la Fenomenología —pese a su noble esfuerzo por reconquistar la intencionalidad o presencia del objeto trascendente en el acto de entender— y el Existencialismo, no llegan a recuperar el ser trascendente estrictamente tal y reinciden en la Inmanencia.

Frente a esta Inmanentismo unilateral, ya de tipo *racionalista*, con descuido del objeto de los sentidos, ya de tipo *empirista*, con descuido del objeto de la inteligencia, la Filosofía cristiana —en su expresión tomista, sobre todo— afirma el Realismo intelectualista: a través de la intuición de los datos sensibles, la inteligencia, desde su primer acto, *de-vela y aprehende el ser trascendente*. En el concepto o acto subjetivo está presente, de un modo inmaterial, la realidad del ser trascendente —*concepto objetivo*—, distinta del propio acto cognoscente. Enraizada toda su actividad en este concepto objetivo, la inteligencia avanza con nuevos conceptos o aspectos abstractos de la esencia del ser trascendente, para reintegrarlo en su *acto real de ser*, mediante el *juicio*.

### 3. La Gracia Divina restablece el Orden Natural y lo perfecciona sobrenaturalmente

Todo el orden natural metafísico del ser de las cosas, del hombre y de Dios, con el deber-ser de la moral, del derecho, de la política y de lo social, en general, lejos de estar suprimido en la Filosofía cristiana, está restituido en su *orden estrictamente natural* por la acción sobrenatural de la Gracia. El principio fundamental de Santo Tomás: “*La Gracia no destruye sino que restituye la naturaleza y la acaba o perfecciona divinamente*”, tuvo amplia aplicación en este Congreso de Filosofía, como se advierte en las siguientes Conclusiones.

### 4. El Ambito de la Metafísica

Siempre articulada en el ser o verdad trascendente y en sus exigencias ontológicas, mediante el raciocinio, la inteligencia alcanza el conocimiento de sus causas extrínsecas e intrínsecas, y llega a descubrir y aprehender el *Esse per se subsistens*, la Existencia o Acto Puro e infinito de Ser de Dios, como Razón y Causa primera de todo ser existente finita y contingentemente.

Y desde este Ser en sí e imparticipado, la Filosofía cristiana despliega todo el ámbito de la participación del ser finito en su esencia y existencia.

### 5. El Fundamento Metafísico de la Moral

Desde el Ser infinito, Fin último del ser finito espiritual y personal del hombre, la Filosofía cristiana desarrolla las exigencias ontológicas de ese Fin o Bien supremo del hombre, como deber-ser sobre la libertad y la conducta humana, es decir, establece sobre el fundamento metafísico del ser el orden moral y, desde éste, el orden jurídico, político y social, mediante los cuales el hombre llega a perfeccionarse o a actualizarse en su propio ser humano, en relación a la consecución de su Fin o Bien supremo divino, cuya posesión le confiere su plenitud humana, ya en parte en el tiempo, y en definitiva, en la eternidad.

Se ve, cómo con la ayuda de la Fe y de la Gracia, los Filósofos cristianos son capaces de llevar a cabo, siempre en la luz de la verdad objetiva y dentro de un saber esencialmente filosófico, una auténtica Metafísica y, sobre ella, todo el orden moral, jurídico y político.

### 6. La Antropología Filosófica

La Filosofía cristiana reconquista también con certeza los principios fundamentales de la Antropología o Psicología racional, que están en el funda-

mento de aquella moral y derecho: la inteligencia y la libertad, propiedades de un alma o principio espiritual, que unido substancialmente con el cuerpo constituye la *persona humana*, con su Fin trascendente divino, y con todas sus obligaciones y derechos, que trascienden y están por encima de la Sociedad Política. Tales verdades filosóficas o accesibles al entendimiento humano en su integridad y certeza, de hecho sólo aparecen defendidas en un clima cristiano. Y cuando este ambiente espiritual cristiano es substituido por otro materialista, como el *Marxismo*, el *totalitarismo estatal* ahoga la dignidad y los derechos de la persona humana, tan celosamente defendidos por la Filosofía cristiana.

## 7. Epílogo

Tales son las conclusiones fundamentales a las que arribó este Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, a través de sus múltiples manifestaciones —más de ciento cincuenta monografías y ponencias—.

El Pensamiento Filosófico cristiano de todo el mundo, presente y vivo en todo su vigor en este Congreso, realizado en el corazón de nuestra Patria, al poner de nuevo en la luz de la evidencia las verdades fundamentales de la Filosofía, ha contribuido a la vez, y por eso mismo, a restablecer los pilares filosóficos de nuestra cultura cristiana, y sobre todo de nuestras instituciones y de nuestro acervo espiritual, que conforman nuestra alma y configuran en su esencia más pura nuestro ser argentino.

OCTAVIO N. DERISI

## BIBLIOGRAFIA

95

L. GARCIA ALONSO, *Filosofía de la Eficacia*, Jus, México, 1978, 110 pp.

La doctora García Alonso se ha propuesto con este libro llenar un vacío que existe en la *Filosofía del hacer*. Porque así como hay una *Filosofía del obrar*, que es la *Ética*, no lo hay, dice la autora de esta obra, de la *Filosofía del hacer*.

Entre un "sistema de creencias" —como dice García Alonso— principios inmediatos reguladores de la conducta humana y los principios teóricos de la *Metafísica* hay una *Filosofía* teórico-práctica que regula la conducta humana, con normas éticas universales. A esta *Filosofía* moral no le compete dirigir inmediatamente la acción del hombre; ella se limita a formular los principios generales de la misma, en los cuales se inspiran y se apoyan los juicios inmediatos, que regulan la conducta humana, y el mismo juicio de cada acción concreta de la prudencia.

Del mismo modo, afirma la autora de esta monografía, entre los principios teóricos de la *Metafísica* y las reglas inmediatas de la técnica y del arte, cabe y debe colocarse una *Filosofía del hacer* —del arte y de la técnica—, que formule los principios básicos, bien que remotos, del mismo, y de los cuales se nutren aquellas normas o "creencias" —como las llama García Alonso— directamente reguladoras de la acción. Entre la *Metafísica* y estas reglas y los juicios concretos de cada acto de la virtud del arte, la *Filosofía del hacer* se ocuparía de formular los principios universales remotos de todo buen hacer o *hacer eficaz*. Esta *Filosofía* señala aquellas reglas, que desde su universalidad, indican el camino del *éxito del hacer*.

García Alonso enumera luego las causas intrínsecas —material y formal— y las extrínsecas —final y eficiente—, que constituyen y orientan el buen ordenamiento del hacer o, en otros términos, de la *eficacia*. Esta parte se inspira y se funda en los principios aristotélicos-tomistas.

Más adelante, la doctora García Alonso indica estos principios filosóficos del *hacer*, "rectores del sistema de creencias" o reguladoras inmediatas de la acción.

Sobre el particular presenta una larga lista de *postulados*, *axiomas* y *leyes* remotas del buen hacer o *eticacia*.

El libro termina con un capítulo sobre "*Directrices para el filósofo del hacer*", en donde se recomiendan los conocimientos requeridos para esta labor; y se vuelve a recordar que la *Filosofía del hacer* es un saber práctico remoto y que, por consiguiente, no le compete a él la formulación de reglas inmediatas de la acción.

El libro de la doctora García Alonso constituye una seria contribución al tema. En él se acumula un amplio y valioso material, que podrá ser luego aprovechado para nuevas investigaciones sobre el mismo.

OCTAVIO N. DERISI

ARISTOTELES, *Acercas del alma*, traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Biblioteca Clásica, editorial Gredos, Madrid, 1978, 262 pp.

La importancia del tratado *Peri psychés* de Aristóteles es obvia: no sólo marca la definitiva concepción antropológica del Estagirita, inspiradora directa de otras, árabes, judías y cristianas (en especial de la tomista) sino que cons-

tituye, tras los estudios de Nuyens, uno de los hitos fundamentales para la determinación de la evolución del propio pensamiento aristotélico. En nuestro idioma poseemos varias traducciones de esta obra: la poco fiable de Patricio de Azcárate, tantas veces reeditada, que data de 1874; la de Galach Palés, bastante mejor, de 1931; la argentina de Ennis, buena, de 1943; la de Samaranch, discutible, de 1969 y también argentina de Llanos, de 1969, correcta aunque viciada por el marxismo de su autor. Esta nueva versión de Calvo Martínez, publicada no en una colección filosófica, sino de clásicos griegos, es sin duda la mejor.

Aunque a primera vista pueda parecer paradójico, las traducciones de obras filosóficas son más confiables cuando las realizan expertos en la lengua vertida que no son profesionalmente filósofos. Es que el filósofo difícilmente puede dejar de proyectar en su versión sus propias convicciones. Es conocido el caso de Nietzsche y aun de Heidegger, que hacen decir a los griegos lo que a ellos interesa que digan. En cambio es notorio que Jaeger, que no se consideraba filósofo sino filólogo, ha hecho aportes decisivos al conocimiento e interpretación filosófica de los pensadores helenos, aun cuando su posición personal no se comparta. El autor de esta nueva versión, aunque bien informado en filosofía, es fundamentalmente un helenista.

Destinada originariamente a una edición bilingüe, aparece sólo en castellano por exigencias de la colección que la ha acogido. Se basa en el texto establecido por Jannone, pero se aparta de él en algunas lecciones, apoyándose en razones de lengua, estilo y coherencia lógica. Es el mejor criterio, sobre todo teniendo en cuenta las controversias que suscitan las opciones en favor de tal o cual lección, fundadas en el modo de establecer las familias de códices asignando primacía ya al código E, ya al C, ya al Ha). Como lo insinuaba Tradelenburg, no ha de esperarse demasiado del estudio de la traducción manuscrita de esta obra, con un texto denso y "rugoso", como lo califica De Corte, no destinado a la publicación.

Preceden a la versión dos introducciones, una general y otra especial. En la primera se presenta la vida y el pensamiento del Estagirita, con corrección y claridad; al tratar la evolución de las ideas, sensatamente se aparta tanto de la tesis radical de Jaeger, reconociendo sus méritos, como, sobre todo, de la postura extrema de Zürcher. En la segunda analiza la concepción del alma en la obra traducida; son de sumo interés las observaciones sobre la traducción de "eidos" y "morfé" aplicadas al alma (el primer término expresaría el aspecto funcional y el segundo el estructural) como la de "ousía" (para el que propone "entidad" para distinguirlo de "hypokéimenon"), que así matizan y precisan "forma" y "substancia". Asimismo la de "télos" como "entelequia" acto que es fin en sí mismo y, finalmente, el análisis textual de los pasajes que llevan a la definición del alma como entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida. En ambas introducciones se presenta una bibliografía si no extensa, al menos correcta y actual.

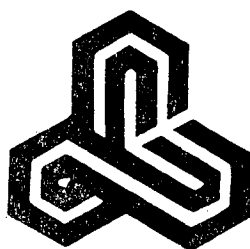
En el texto mismo traducido se han introducido, en cada capítulo, títulos que indican los contenidos. Al margen se indica la clásica numeración de Bekker. Las notas son generalmente breves y envían a lugares paralelos; se extienden más cuando la lección es oscura. Y es de elogiar la humildad del autor cuando en una ocasión (en 424b23) confiesa él mismo no entender la demostración aristotélica. Tal vez quienes han manejado la edición de Siwek lamenten que no se haya explotado la riqueza de sus notas tan esclarecedoras del texto y tan abundantes en referencias. Por fin, la presentación es óptima, en el papel, la impresión y la encuadernación. Hay que agradecer a la editorial Gredos este importantísimo instrumento de trabajo.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA



**El texto  
de esta revista  
está impreso en papel  
producido en la  
Provincia de Jujuy,**

**con materia prima  
nacional**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

## **MOLINOS SANTA MARIA**

**CORNA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**40-6789 y 68333**

**Adhesión de la**

**Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**

## **PENSAMIENTO**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax  
Zurbano, 80 - Apartado 8001  
Madrid, España

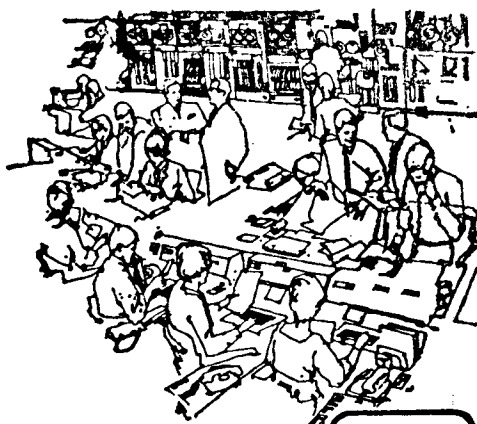


**FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES**  
**PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD**  
**BAZAR FRANCES**  
**IMPORTACION - REPRESENTACIONES**

**Carlos Pellegrini y Rivadavia**  
**1009 Capital Federal**  
**Tel. 35-2021/9**

**BANCO RIO.**

**-UN GRAN  
CAUDAL  
HUMANO Y TECNICO  
A SU SERVICIO.**



BANCO RÍO DE LA PLAZA

*ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.*

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

-

*Av. Corrientes 378 - 5º Piso*

*T. E. 49 - 1360 - 1364*

**YERBA MATE Y TE**

  
**Taragui**

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

**La Hidrófila Argentina**

S. A. C. I.

Adm. y Ventas  
C. M. de ALVEAR 1247  
1602 Florida  
Tel. 760-9071/79

UNA DE LAS FABRICAS MAS  
IMPORTANTES DEL MUNDO, ES-  
PECIALIZADA EN MATERIALES  
TEXTILES PARA CURACIONES

---

---

***ASTRA***

***ASTRA***

***ASTRA***

***COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.***

---

---

**F. L.**